

Edizioni dell'Assemblea  
Ricerche

97



Unione Giuristi Cattolici Italiani (UGCI)

**Natura fisica  
e natura metafisica**

*Tensioni del Giusnaturalismo oggi*

Atti della Giornata di studio  
Firenze, 7 febbraio 2014

REGIONE TOSCANA



Consiglio Regionale

---

**Natura fisica e natura metafisica** : Tensioni del Giusnaturalismo oggi : Atti della Giornata di studio Firenze, 7 febbraio 2014 / Unione Giuristi Cattolici Italiani (UGCI). - Firenze : Consiglio regionale della Toscana, 2014

1. Unione Giuristi Cattolici Italiani (UGCI) 2. Toscana. Consiglio regionale

340.1

Giusnaturalismo – Atti di congressi

CIP (Cataloguing in publication) a cura della Biblioteca del Consiglio regionale

---

*In copertina: Cesare Ripa, Congiunzione delle cose umane con le divine*

Consiglio regionale della Toscana

Settore Comunicazione istituzionale, editoria e promozione dell'immagine

Progetto grafico e impaginazione: Massimo Signorile

Pubblicazione realizzata dalla tipografia del Consiglio regionale della Toscana ai sensi della l.r. 4/2009

*Volume pubblicato nell'ambito delle iniziative per la Festa della Toscana 2013*

Ottobre 2014

ISBN 978-88-89365-40-3

## Sommario

Introduzione	7
MARCO CARRARESI <i>Consigliere Segretario dell'Ufficio di Presidenza del Consiglio regionale</i>	
Saluti	9
CARD. GIUSEPPE BETORI <i>Arcivescovo Metropolita di Firenze</i>	
Saluti	11
TINDARI BAGLIONE <i>Procuratore Generale della Repubblica presso la Corte d'Appello di Firenze</i>	
L'ontologia del diritto in alcuni scritti di Benedetto XVI	15
CARD. FRANCESCO COCCOPALMERIO	
Diritto naturale e diritto divino	25
FRANCESCO D'AGOSTINO	
La de-naturalizzazione del diritto nel positivismo	37
FABIO MACIOCE	
Principio e fondazione del diritto in Rosmini	51
MARIO CIOFFI	
Giusnaturalismo e filosofia della natura, oggi	97
CLAUDIO SARTEA	
Riflessioni conclusive e chiusura	113
MARIO CIOFFI <i>Presidente Onorario dell'Unione Giuristi Cattolici Italiani di Firenze</i> <i>Membro del Consiglio Centrale dell'UGCI</i>	
Gli autori	115



# Introduzione

MARCO CARRARESI

*Consigliere Segretario  
dell'Ufficio di Presidenza del Consiglio regionale*

## **L'Etica elemento fondante e attuale nella cultura e nella politica**

Un diritto naturale esiste. Ne siamo convinti. Così come siamo convinti che le architravi della convivenza umana non possano essere rimosse. E di questo la politica non può non tenerne conto. Oggi però si tende a mettere tutto in discussione, e a dare credito soltanto all'opinione cangiante e soggettiva, di chi ha come unica bussola l'individualismo esasperato e l'utilitarismo. In particolare, vedo con grande preoccupazione, nell'attuale contesto sociale e culturale, una perdita di riferimenti, uno sconvolgimento che investe l'essenza stessa dell'essere umano, i fondamenti della paternità e della maternità, e dell'esser figlio. Dai bimbi in provetta agli uteri in affitto, dal genitore A e B alla genitorialità omoparentale, con la diffusione della cosiddetta "ideologia di genere", con una strategia pervasiva che sta introducendo questa ideologia a tutti i livelli, comprese le scuole, con il sostegno pesante dei mezzi di informazione.

E quasi ormai abbiamo timore a parlare delle fondamenta. A dire che nel cuore dell'uomo c'è la coscienza del bene e del male. A sostenere che certi valori non sono opzionali ma naturali. Che dentro di noi sono iscritte delle leggi, leggi che certo abbiamo la facoltà di contraddire e negare. Ma che esistono, riaffiorano, non possono essere dimenticate.

Dobbiamo allora tornare a parlare e riflettere anche dei fondamentali. Senza metterli tra parentesi, come adesso si è soliti fare perché si teme che possano essere scomodi e divisivi. Così facendo commettiamo peraltro un grave errore, perché è vero il contrario: la ricerca e il riconoscimento della verità sull'uomo, il riconoscimento della sua dignità assoluta, è il più potente elemento unitivo per ogni comunità umana. E è invece la rottura di questi cardini che porta alla disgregazione e alla violenza.

Sono davvero felice di questa grande occasione, di questo convegno che oggi pomeriggio abbiamo l'onore di ospitare. Il tema scelto può forse aver

spaventato qualcuno. Non c'è però da temere. Anzi sono convinto che i nostri illustri relatori, che ringrazio, sapranno da par loro argomentare, spiegare, rendere comprensibili concetti elevati, attraverso un linguaggio semplice e le opportune esemplificazioni... Ma è indubbio che certi temi non possono essere banalizzati o semplificati, e devono tornare ad essere elemento fondante e attuale nella cultura, nell'operatività sociale, nella politica.

# Saluti

CARD. GIUSEPPE BETORI

*Arcivescovo Metropolitana di Firenze*

Sono lieto di porgere il mio saluto a relatori e partecipanti di questa Giornata di studio dedicata al tema della “Natura fisica e natura meta-fisica. Tensioni del Giusnaturalismo oggi”. Un evento che mette in evidenza come la tematica della natura e del diritto naturale sia attuale e risponda ad una domanda sempre più “preziosa” e difficile da trovare nel panorama culturale odierno: quella sul fondamento dell’agire giuridico da parte delle istituzioni civili.

Prendendo in esame il concetto di natura come fondamento del diritto positivo si mostra la capacità del giusnaturalismo contemporaneo di proporre un’idea positiva di diritto “universale”, valido nel tempo e nello spazio, oltre le contingenze storiche e le differenze geografiche. L’affermazione dell’esistenza di un diritto naturale “giusto” non è costituita necessariamente da una visione dogmatica del diritto naturale, perché la natura non ha una struttura statica, ma una manifestazione sempre aperta a forme nuove, che riconfermano la sostanza dell’essere umano come creatura.

“Scoprire” il diritto naturale significa “porsi umilmente in ascolto della natura”, fonte inesauribile di indizi, percorsi e strategie giuridiche per giungere ad un unico fine rappresentato dalla “legge giusta”: quella che risponde alla piena realizzazione della persona. Perciò il diritto naturale è un diritto intrinsecamente “umano”, perché soddisfa le esigenze più intime dell’umanità. Gli stessi divieti presenti nel diritto naturale indicano dei limiti alla libertà di agire, non per soffocare le istanze soggettive, ma per indirizzare le scelte personali, oltre la pretesa solipsistica, verso una reale testimonianza che dia valore autentico all’agire della persona.

“Seguire il diritto naturale” significa per la persona e le istituzioni prendere sul serio i limiti indisponibili dati dalla natura fisica e, attraverso una legislazione che promuova la soddisfazione delle legittime aspirazioni umane, proporre l’affermazione di regole condivise che costituiscano il presupposto per raggiungere la vera natura meta-fisica.

Auguro quindi buon lavoro a tutti, rallegrandomi per l'interesse con cui avete accolto la proposta di questa Giornata, certo che gli illustri studiosi che si confronteranno con le diverse problematiche inerenti al giusnaturalismo contemporaneo ci offriranno preziose "tracce" per guidare noi e le istituzioni verso quella *recta ratio* che costituisce l'autentica vocazione del diritto naturale.

# Saluti

TINDARI BAGLIONE

*Procuratore Generale della Repubblica  
presso la Corte d'Appello di Firenze*

Che gli studi filosofici, in generale, e quelli storico-politici, in particolare, siano per dir così tornati di gran moda, è un dato di fatto percepibile da chiunque sol che si consideri come le cronache giornalieri registrino veri e propri appuntamenti di massa appositamente predisposti, l'effettiva realizzazione dei quali sarebbe stata a dir poco impensabile solo qualche anno addietro: nel susseguirsi dei più svariati raduni collettivi, ecco allora addirittura un vero e proprio *festival della filosofia* tra gli *happening* più gettonati dal pubblico generalista, quando al contempo gli stessi supplementi settimanali dei maggiori quotidiani nazionali di informazione sembrano fare a gara per dedicare specifiche rubriche, più o meno fisse, ai più svariati temi speculativi filosofici, politologici, sociologici e via dicendo, oppure per lanciare particolari collane tascabili dedicate addirittura ai grandi pensatori di ogni tempo.

Parrebbe quasi che dopo il sofferto trascorrere del *secolo breve*, intriso per tutto il suo corso da tante idee e soprattutto da tante, forse troppe, ideologie, quel *tramonto dell'ideologia*, appunto, come ebbe a segnalarlo un autorevole storico e filosofo della politica (Lucio COLLETTI) ormai quasi un trentennio orsono, conclamatosi solo qualche stagione addietro abbia sortito un effetto di totale integrale ripensamento complessivo, tale da suscitare anche in vasti strati della popolazione attiva un effettivo interesse ed in ogni caso una curiosità certo non episodica per i grandi temi che involgono di sé la coscienza dei cittadini.

Peraltro assieme ed accanto a questo movimento *orizzontale*, 'dal basso', riguardante l'opinione pubblica, unitamente cioè a questa sorta di *lotta* per le idee che pare interessare trasversalmente la più ampia platea dei comuni cittadini, dei non addetti ai lavori, va pure segnalato come le rinnovate diverse esperienze editoriali sfuggite in qualche modo alle feroci ristrutturazioni industriali messe in atto in quest'ultimi anni (Casa editrice *Bompiani*) abbiano messo in cantiere, proprio sulla spinta di un più vasto

rinnovato fermento culturale, intere collane di studi specificamente dedicate alla storia della cultura in generale e di quella filosofica in particolare, addirittura titolandole, ad esempio, al *pensiero occidentale* in quanto tale, certo avendo come guida e sotto la mano esperta di indiscussi maestri (Giovanni REALE) se non addirittura di intere scuole filosofiche (*Centro studi filosofici di Gallarate*) che a questi fanno riferimento ma soprattutto riproponendo, grazie alla sinergia tra diverse case editrici che proprio a Firenze avevano visto luce (*La Nuova Italia; Sansoni*), indiscussi *classici* della speculazione di ogni tempo e delle più disparate scuole, in un susseguirsi ininterrotto di monografie tutte accomunate dall'unica speranza di fornire una risposta alle innumerevoli infinite sempre pressanti domande esistenziali che l'essere umano necessariamente si pone.

E' anche a tale disparato coacervo di questioni e problematiche complessive che investono il momento attuale che il comune cittadino e lo stesso operatore del diritto non possono non rivolgere l'attenzione, perché proprio tutte le sollecitazioni che genericamente si muovono dal basso o che più specificamente premono dall'alto secondo un'elaborazione più raffinata convergono assieme nell'individuare, tra i grandi temi fondanti degni di sempre rinnovato interesse, l'analisi del rapporto corrente tra uomo, società e natura.

C'è un impalpabile ma ininterrotto *filo rosso* che è venuto a legare l'esperienza dell'uomo occidentale e dunque il vissuto degli stessi operatori del diritto, che all'interno di quel mondo hanno sempre assunto ed impersonato un ruolo preminente, dalle elaborazioni culturali classiche racchiuse nella tragedia greca di SOFOCLE con *Antigone*, giù giù fino alle scuole giuridiche sociologiche e realistiche contemporanee, passando per i grandi maestri del diritto e del pensiero *tout court* come PLATONE, ARISTOTELE, gli Stoici, CICERONE, i Padri della Chiesa (LATTANZIO, S. AGOSTINO, S. TOMMASO d'Aquino) e poi ancora GROZIO e LOCKE, fino per certi versi ROUSSEAU e KANT, senza dimenticare nell'esperienza nazionale i nomi di VICO, ROMAGNOSI, ROSMINI; la locandina che accompagna il programma della giornata di studio è indicativa ed al tempo stesso evocativa dell'importanza e della pluralità degli apporti culturali oggetto di analisi, ma soprattutto la dice lunga sulla complessità in sé racchiusa nelle espressioni di '*natura fisica*' e '*natura meta-fisica*', segnatamente se ripensate alla luce di un inevitabile approfondimento portato sulle '*tensioni*' che percorrono - come l'hanno sempre percorsa, del resto - la dottrina del c.d. *Giusnaturalismo*; ancor di più oggi, nella

contemporaneità, all'indomani dell'*età dei nazionalismi* e degli inevitabili *totalitarismi* e della conseguente necessità di preservare l'essenza del diritto 'puro' (l'accenno è ad Hans Kelsen ed alla sua opera più significativa *La dottrina pura del diritto*) a fronte di un bulimico statalismo esclusivamente dispotico ed assolutamente autoreferenziale e perciò stesso liberticida.

A tutti gli interpreti e gli operatori della legge un'autorevole dottrina generale del diritto (Enrico Allorio), pacificamente fondata sullo studio del processo e dunque sull'esplicazione *dinamica* della norma giuridica insita all'applicazione della legge al caso concreto, ha ricordato che la più rilevante manifestazione dell'accertamento giudiziario è rappresentata dalla riaffermazione dell'intero ordinamento giuridico che in quell'accertamento stesso viene per dir così a sostanzarsi sotto forma di un ideale caleidoscopio prismatico (*L'ordinamento giuridico nel prisma dell'accertamento giudiziario*); ebbene anche sotto tale profilo, allora, anche in tale contesto, dunque, dovrebbe sempre essere gelosamente conservato nella nostra memoria quanto consegnatoci dal grande pensatore Immanuel Kant (prefazione alla *Critica del giudizio*), secondo cui assieme al 'cielo stellato' sopra di noi, nella sua immutabile perfezione di natura, non può mai essere disgiunta la 'legge morale' che è in noi, che non può non ammonirci della nostra essenziale umanità.



# L'ontologia del diritto in alcuni scritti di Benedetto XVI<sup>1</sup>

CARD. FRANCESCO COCCOPALMERIO

Il Papa Benedetto XVI ha più volte parlato, con speciale intelligenza e passione, della identità o della natura del diritto e il suo pensiero risulta particolarmente interessante e stimolante. Vogliamo, qui, prendere in considerazione due scritti: l'Enciclica "Caritas in veritate" e il volume "Gesù di Nazareth".

Nell'Enciclica "Caritas in veritate" Papa Benedetto XVI parla del "diritto" in più luoghi. Limitiamo la nostra attenzione a quelli nei quali il Papa esprime il suo pensiero sulla identità o natura del diritto. Attira, infatti, la nostra attenzione quanto il Papa scrive in due numeri dell'Enciclica, nel n. 43 e nel n. 56. Vogliamo riportare tali testi.

Il primo: "[...] vi sono diritti elementari e fondamentali [...]. Se [...] i diritti dell'uomo trovano il proprio fondamento solo nelle deliberazioni di un'assemblea di cittadini, essi possono essere cambiati in ogni momento e, quindi, il dovere di rispettarli e perseguirli si allenta nella coscienza comune. I Governi e gli Organismi internazionali possono allora dimenticare «l'oggettività» e l'«indisponibilità» dei diritti" (n. 43).

Il passo citato si trova nel contesto del discorso che il Papa svolge sul rapporto tra diritti e doveri. L'altro testo: "I diritti umani rischiano di non essere rispettati o perché vengono privati del loro fondamento trascendente o perché non viene riconosciuta la libertà personale" (n. 56). Il passo riportato si inserisce nel discorso sul contributo che la visione religiosa apporta al processo legislativo.

Risulta utile fare una chiosa ai due testi.

In primo luogo, l'Enciclica parla di "diritti dell'uomo" (n. 43) o di "diritti umani" (n. 56). Il Papa li chiama appropriatamente "diritti elementari e fondamentali" (n. 43). Nei testi sopra citati il Papa non specifica quali siano tali diritti, ma nel corso della trattazione ha occasione di citarne diversi e particolarmente quelli che sono maggiormente consoni con il contenuto

---

1 Il presente scritto è stato precedentemente destinato alla pubblicazione in onore del Prof. Giuseppe Dalla Torre, Giappichelli editore

specifico del documento: il diritto al cibo e all'acqua; il diritto alle cure sanitarie, almeno a quelle elementari (n. 43); il diritto primario alla vita e anche alla morte naturale (cf. n. 27; 28; 43; 51); il diritto alla istruzione di base (n. 43) o a quella più specialistica, come la formazione al lavoro (n. 61); il diritto alla libertà religiosa (cf. n. 29); i diritti dei lavoratori (cf. n. 32; 40); i diritti dei migranti (n. 62); il diritto al libero mercato dei prodotti dei Paesi poveri (cf. n. 33).

In secondo luogo, l'Enciclica tratta del fondamento dei diritti dell'uomo e dell'origine di tale fondamento. Il Papa si esprime in termini problematici: "Se [...] i diritti dell'uomo trovano il proprio fondamento solo nelle deliberazioni di un'assemblea di cittadini [...]. "Fondamento" dei diritti dell'uomo. Cosa significa "fondamento"? Il termine usato dal Papa non può che essere inteso nel senso di "causa dell'essere". Pertanto la domanda, sottesa al testo, è la seguente: quale è la causa dell'essere dei diritti dell'uomo? O, più precisamente, quale è il soggetto che causa l'essere dei diritti dell'uomo?

Il Papa risponde che tali soggetti sono "un'assemblea di cittadini", oppure, poco oltre, "i Governi e gli Organismi internazionali" e agiscono – rileva il Papa – mediante le loro "deliberazioni", cioè con atti di volontà. Si tratta quindi dei legislatori e delle legislazioni, ad ambito locale o ad ambito mondiale. Sono pertanto le deliberazioni, cioè gli atti di volontà dei legislatori a vari livelli che causano l'essere dei diritti dell'uomo.

Un'annotazione peraltro ovvia: i soggetti dei quali trattasi, e cioè i vari legislatori, sono composti da uomini, sono soggetti umani, così che, in definitiva, gli atti di volontà dei legislatori sono, e non possono che essere, atti di volontà umana. E, allora, sono precisamente tali atti di volontà umana che causano l'essere dei diritti dell'uomo. E, pertanto, i diritti dell'uomo, che il Papa aveva appropriatamente chiamati "diritti elementari e fondamentali" finiscono per essere un prodotto meramente umano.

Ed è proprio qui che si pone la riserva del Papa: "Se [...] solo [...]." Cosa avviene "se solo" le deliberazioni, cioè gli atti di volontà umana dei soggetti precedentemente indicati causano l'essere dei diritti dell'uomo? La risposta arriva puntuale: "(i diritti dell'uomo) possono essere cambiati in ogni momento" o, come si dice poco oltre, vengono irrimediabilmente perdute "l'oggettività e l'indisponibilità dei diritti".

Possiamo riesprimere le parole del Papa in questo modo: se sono solo atti di volontà umana che causano l'essere dei diritti dell'uomo, la stessa volontà

che ha causato l'essere dei diritti può parimenti causarne l'annullamento. È certo che il Papa non sta accusando i legislatori di facile volubilità o di incoerenza o di non ragionevolezza nel procedere. Egli intende solo evidenziare una realtà assolutamente incontrovertibile: la medesima volontà umana che ha creato i diritti può essere causa anche dell'annullamento degli stessi. Ecco perché il Papa può conseguentemente aggiungere che vengono irrimediabilmente perdute "l'oggettività" e la "indisponibilità" dei diritti. La "oggettività", perché l'essere dei diritti dipende ormai dalla soggettività del legislatore. La "indisponibilità", perché l'essere dei diritti è ormai, senza riparo, nella discrezionalità del legislatore.

Il Papa aggiunge un'altra annotazione: viene anche affievolito o addirittura viene meno nella coscienza delle persone nei confronti dei diritti il "dovere di rispettarli e di perseguirli" (n. 43) o ancora: "I diritti rischiano di non venire rispettati" (n. 56). Il motivo di tale deprezzamento risiede forse nel fatto che i diritti sono percepiti come un prodotto meramente umano?

Quel "solo" di cui sopra appella dunque a un "qualcos'altro". Tale elemento viene dall'Enciclica chiamato con acutezza "fondamento trascendente" dei diritti dell'uomo. "Fondamento", come detto sopra, è la causa dell'essere; "trascendente" è una espressione che può essere intesa, in modo preciso e pregnante, solo dopo il discorso che abbiamo condotto sopra. "Trascendente" significa che sta al di là della "sola" volontà umana, dei "soli" atti di volontà umana che causano l'esistenza dei diritti.

In altre parole, al di là, in un modo cioè che trascende la sola volontà umana, i soli atti di volontà umana, c'è una causa dell'essere dei diritti, quindi c'è un soggetto che causa tali diritti. Tale soggetto, in quanto trascendente, non può che porsi al di sopra del soggetto uomo e non può, pertanto, che essere Dio. Il quale, quindi, è causa dell'essere dei diritti dell'uomo.

Se, dunque, così è, allora i diritti dell'uomo sono sottratti alla sola volontà umana, la quale, quindi, come non può crearli, così non può annullarli. Si può ragionevolmente parlare di ontologia dei diritti dell'uomo. In tale modo si riguadagna quello che prima era andato perduto, e cioè: l'oggettività dei diritti, la indisponibilità degli stessi, la stima per i medesimi e la più spontanea inclinazione a tutelarli e a promuoverli effettivamente.

A questo punto, però, il problema si sposta e si complica. Possiamo indicarlo come segue.

Causa dell'essere dei diritti dell'uomo sono due soggetti: da una parte, la

statuizione di Dio e, dall'altra, la volontà del legislatore. E, in effetti, la parte di Dio non esclude né vuole escludere quella propria del legislatore. Anche il testo della Enciclica presuppone indubbiamente ciò, nel passo nel quale parla della “sola” deliberazione del legislatore e così logicamente la presuppone. Il quale legislatore, quindi, ha da svolgere una sua specifica attività nel causare l'essere dei diritti dell'uomo.

Ed è a questo punto che sorge il problema per il legislatore. E, in effetti, se i diritti dell'uomo hanno come causa la statuizione di Dio stesso, in che consisterà l'opera del legislatore? Viene spontaneo rispondere: in primo luogo consisterà nel presupporre la statuizione divina, poi nel saperla leggere, cioè nel conoscerne il contenuto e, infine, nel tradurla nella legislazione, secondo i criteri di una corretta legislazione umana, cioè sottoponendo la proposta di legge al libero voto dei cittadini.

In tutto questo procedimento il “punctum dolens” per il legislatore è come leggere, cioè come conoscere il contenuto della statuizione divina. Una cosa è certa: a differenza della Chiesa che, con la sua capacità magisteriale, può conoscere e proporre l'identità dei diritti fondamentali, il legislatore umano non ha gli strumenti per conoscere direttamente queste realtà e deve pertanto giungere a ottenere tale conoscenza mediante altre metodiche.

Come, dunque, deve procedere il legislatore umano per attingere e quindi proporre la realtà dei diritti dell'uomo che sono a lui previ, cioè pre-dati nella statuizione di Dio stesso?

L'Enciclica non entra in tale problematica. Ha però elementi interessanti. Ne segnalo due.

Un primo elemento. Dice il Papa: “La religione cristiana e le altre religioni possono dare il loro apporto allo sviluppo *solo se Dio trova un posto anche nella sfera pubblica*, con specifico riferimento alle dimensioni culturale, sociale, economica e, in particolare, politica. La dottrina sociale della Chiesa è nata per rivendicare questo «statuto di cittadinanza»” (n. 56) (corsivo nel testo). Quindi il Papa propone al legislatore un ascolto del messaggio che la visione religiosa può offrirgli proprio in vista della conoscenza dei diritti dell'uomo considerati nella loro ontologia.

Il secondo elemento è la insistenza con cui l'Enciclica mette al centro la persona umana e così la presenta all'attenzione del legislatore. Ecco alcuni passi:

“Desidererei ricordare a tutti, soprattutto ai governanti impegnati a dare un profilo rinnovato agli assetti economici e sociali del mondo, che *il primo*

*capitale da salvaguardare e valorizzare è l'uomo, la persona, nella sua integrità: «L'uomo infatti è l'autore, il centro e il fine di tutta la vita economico-sociale» (Gaudium et spes, 63)» (n. 25) (corsivo nel testo).*

“Molto, infatti, dipende dal sistema morale di riferimento. Su questo argomento la dottrina sociale della Chiesa ha un suo specifico apporto da dare, che si fonda sulla creazione dell'uomo “ad immagine di Dio” (Gn 1,27), un dato da cui discende l'inviolabile dignità della persona umana, come anche il trascendente valore delle norme morali naturali” (n. 45).

“Negli *interventi per lo sviluppo* va fatto salvo il principio della *centralità della persona umana*, la quale è il soggetto che deve assumersi primariamente il dovere dello sviluppo” (n. 47) (corsivo nel testo).

“I doveri che abbiamo verso l'ambiente si collegano con i doveri che abbiamo verso la persona considerata in se stessa e in relazione con gli altri” (n. 51). Altri passi interessanti sono ai nn. 53, 55, 59, 68, 73-75, 76. Mettendo continuamente al centro la persona umana e la sua trascendente dignità sembra che il Papa voglia suggerire al legislatore di ritrovare lì i diritti fondamentali, non in teoretiche ricerche, bensì in concrete esistenze.

Nella misura in cui il legislatore contemplerà direttamente la persona con occhi sgombri da pregiudizi e da ideologie, potrà efficacemente scoprire direttamente nella persona stessa quella serie di esigenze vitali nelle quali consistono i diritti ontologici.

Quanto contenuto nell'Enciclica non è però una novità negli scritti di Benedetto XVI. Già nel volume “Gesù di Nazareth” (Edizione italiana, Milano, Rizzoli) il Papa aveva espresso pensieri simili sul diritto. Svolgendo riflessioni sul Discorso della Montagna (Mt 5, 1ss), il Papa si riferisce al testo dell'Esodo 20, 22-23, 19, il cosiddetto Codice dell'Alleanza, e così si esprime: “In questo codice di leggi si possono distinguere due tipi di diritto: il cosiddetto diritto casuistico e quello apodittico” (p. 152).

Passa poi a descrivere il suddetto diritto casuistico. Giova leggere un testo: “Il diritto casuistico comporta norme che regolano questioni molto concrete: disposizioni giuridiche circa il mantenimento e l'affrancamento degli schiavi, circa le lesioni fisiche a opera di uomini o animali, circa l'indennizzo in caso di furto eccetera. Qui non vengono date motivazioni teologiche, ma stabilite sanzioni concrete, proporzionali al torto compiuto. Queste norme giuridiche costituiscono un diritto sviluppatosi dalla prassi e riferito a essa. Esso serve alla costruzione di un ordinamento sociale rea-

listico, e si commisura alle possibilità concrete di una società in una situazione storica e culturale ben determinata” (pag. 152).

Quali caratteristiche ha tale diritto “casuistico”? Il Papa ne indica tre: è condizionato storicamente; è suscettibile di critica, anzi bisognoso di critica; deve venire continuamente sviluppato. Conviene leggere un testo: “In questo senso, si tratta anche di un diritto condizionato storicamente, che è senz’altro suscettibile di critica, spesso anche - secondo la nostra visione etica - bisognoso di critica. Esso, nell’ambito stesso della legislazione veterotestamentaria, è stato ulteriormente sviluppato: norme più recenti contraddicono norme più antiche sulla stessa materia. Le disposizioni di questo genere, pur stando nel contesto fondamentale della fede nel Dio rivelatore che ha parlato al Sinai, non sono però esse stesse immediatamente diritto divino, bensì diritto che si è sviluppato a partire dal criterio di fondo del diritto divino e quindi diritto suscettibile di ulteriore sviluppo e di correzioni” (pag 152).

Partendo dalla descrizione del diritto “casuistico” e dalle caratteristiche dello stesso, come sopra delineate dal Papa, possiamo facilmente rilevare che tale diritto casuistico, tale insieme di norme, è una creazione umana, è un “opus legislatoris” e, in quanto tale, è un “figmentum hominis”.

E non può che essere così: infatti il legislatore umano ha davanti a sé diverse situazioni e deve normarle nella loro concretezza e nella loro mutevolezza.

Ora il Papa ci illustra anche il diritto “apodittico” (così egli lo denomina). Scrive il Papa: Ci sono “parti dello stesso Codice dell’Alleanza, che vengono qualificate come «diritto apodittico» (Es 22, 20; 23, 9-12). Questo diritto apodittico è pronunciato nel nome stesso di Dio: «Non molesterai il forestiero né lo opprimerai, perché voi siete stati forestieri nel paese d’Egitto. Non maltratterai la vedova o l’orfano» (Es 22, 20s)”.

Appare chiaro, dagli esempi addotti, che nel caso del diritto apodittico non abbiamo davanti a noi situazioni concrete e mutevoli, ma abbiamo a che fare con la stessa persona umana, direttamente nella sua ontologia e per tale motivo considerata nelle sue esigenze essenziali: il forestiero, l’orfano, la vedova.

Riportiamo qui una annotazione terminologica citando il Papa: “ Frank Crüsemann, a cui dobbiamo nozioni fondamentali in questa materia, ha qualificato le disposizioni del diritto apodittico come «metanorme», che rappresentano un’istanza critica nei confronti delle regole del diritto casuistico. Il rapporto tra diritto casuistico e diritto apodittico – secondo Crü-

semann – potrebbe essere definito con la coppia concettuale di «regole» e «principi» (p. 153-154).

Mi permetto di non trovarmi concorde con la suddetta distinzione terminologica. E in effetti, se qualificiamo il diritto “apodittico” come “metanorme” o “principi”, possiamo cadere nella conseguenza che il diritto come regola è solo il diritto “casuistico”. In altre parole, il diritto casuistico costituirebbe le “regole”, mentre il diritto apodittico non sarebbe una vera regola, ma sarebbe solo un insieme di “principi”, appunto una “meta-norma”, qualcosa cioè al di là della norma o previo alla norma, diverso dalla norma.

Il diritto apodittico è creato non da un legislatore umano, bensì da Dio stesso. Lo dice il Pontefice non esplicitamente, ma in un bel testo, apprezzabile anche esteticamente: “[...] un dialogo continuo tra norme condizionate dalla storia e metanorme. Queste ultime esprimono quanto è richiesto perennemente dall’Alleanza. L’opzione fondamentale delle metanorme è la garanzia offerta da Dio a favore dei poveri che vengono facilmente privati dei loro diritti e non possono farsi giustizia da soli. A questo è legato un ulteriore aspetto: nella *Torah* appare in primo luogo quale norma fondamentale, dalla quale solamente dipende tutto, l’affermazione della fede nell’unico Dio. Egli solo, YHWH, può essere adorato. Ma poi, nel corso dello sviluppo profetico, la responsabilità per i poveri, le vedove e gli orfani assume progressivamente lo stesso rango dell’esclusiva adorazione dell’unico Dio: si fonde con l’immagine di Dio, la definisce in modo molto concreto. La guida sociale è una guida teologica e la guida teologica ha carattere sociale – l’amore verso Dio e l’amore per il prossimo non si possono scindere -, e l’amore per il prossimo ottiene qui, come percezione della diretta presenza di Dio nel povero e nel debole, una definizione assai pratica” (pag. 154).

Per i suddetti motivi il diritto “apodittico” è opera di Dio stesso. Può giustamente essere chiamato diritto “divino”. Il Papa usa questa denominazione in vari luoghi: “la contrapposizione tra diritto casuistico mutevole, che forma di volta in volta la struttura sociale, e i principi essenziali del diritto divino stesso” (pag. 155); e ancora “contrappone alle norme casuistiche, pratiche [...] la pura volontà divina” (*ibid.*); oppure: “l’essenziale nocciolo divino del diritto” (pag. 153); oppure: “la legislazione proveniente da Dio” (pag. 153; cfr. anche pag. 152).

A me piace parlare piuttosto di diritto ontologico, cioè non dipendente dalla statuizione del legislatore umano, ma a lui pre-dato. Quale dunque

il contenuto di tale diritto ontologico? Il Papa non lo dice nell'ambito di questo scritto. Ci dice solo: guardate alla persona, alla persona dello straniero, dell'orfano, della vedova. E ricavate da lì il contenuto del diritto. In connessione con il discorso testè condotto possiamo chiederci: tale diritto divino è equivalente all'etica? C'è differenza tra etica e diritto, se consideriamo il diritto come diritto divino? Il Papa non affronta in modo esplicito tale problema. Ha però una espressione interessante: "un ordinamento sociale [non deve] perdere di vista il criterio etico in quanto tale, che dà al diritto il suo carattere di diritto" (pag. 152-153).

Che relazione intercorre tra i due diritti, casuistico e apodittico? Il diritto apodittico viene tradotto nelle circostanze concrete e diventa così diritto casuistico. Il diritto casuistico deve contenere il diritto apodittico. Si possono citare qui alcuni testi del Papa:

"Di fatto, un ordinamento sociale comprende anche la possibilità di evoluzione: deve commisurarsi a diverse situazioni storiche e orientarsi a ciò che è possibile, senza però perdere di vista il criterio etico in quanto tale, che dà al diritto il suo carattere di diritto" (pag. 152-153).

"In queste grandi norme, la critica dei profeti ha trovato il punto d'appoggio e a partire da tali norme ha ripetutamente messo in discussione consuetudini giuridiche concrete per far valere l'essenziale nocciolo divino del diritto quale criterio e linea d'orientamento per ogni sviluppo del diritto e per ogni ordinamento sociale" (pag. 153).

"Tutto ciò è essenziale per la corretta comprensione del Discorso della montagna. All'interno stesso della *Torah* e poi nel dialogo tra Legge e Profeti vediamo già la contrapposizione tra diritto casuistico mutevole, che forma di volta in volta la struttura sociale, e i principi essenziali del diritto divino stesso, alla luce dei quali si devono di continuo misurare, sviluppare e correggere le norme pratiche" (pag. 155).

Quindi il Papa ci dice che "il criterio etico dà al diritto [inteso in senso di diritto casuistico] il suo carattere di diritto"; "l'essenziale nocciolo del diritto divino (è) criterio e linea di orientamento"; "alla luce [del diritto divino] si devono [...] misurare le norme pratiche".

Si pone a questo punto, come assolutamente imprescindibile e come assolutamente difficile, il discorso relativo al legislatore. Il Papa non affronta questo problema direttamente, ma vi accenna in modo rapido, laddove così si esprime, in un testo già citato: "Di fatto un ordinamento sociale

[sta qui parlando delle note del diritto “casuistico”] comprende anche la possibilità di evoluzione: deve commisurarsi a diverse situazioni storiche e orientarsi a ciò che è possibile, senza però perdere di vista il criterio etico in quanto tale, che dà al diritto il suo carattere di diritto” (pag. 152-153). Ecco indicata l’attività propria del legislatore umano: da una parte, “non perdere di vista il criterio etico” e, dall’altra, “commisurarsi a diverse situazioni storiche e orientarsi a ciò che è possibile”.

Giustissimo, tutto ciò. Ma si pone un problema, squisitamente gnoseologico, che sta a monte di tutto: può il legislatore arrivare a conoscere “il criterio etico”, in altre parole il diritto divino? Certo, il legislatore che vuole conoscere ciò che è bene per la socialità a lui affidata avrebbe tutto l’interesse (e avrebbe anche il dovere?) di ascoltare un’ “Agenzia” così qualificata come sono i profeti oppure lo stesso Gesù nel Suo Discorso della montagna, così come indica il Papa parlando appunto di diritto “casuistico” e di diritto “apodittico” (cf. pag 153; 154-155).

Si pone però immediatamente tutta la intricata problematica della non confessionalità dello Stato e quindi della libertà religiosa. Lo stesso Pontefice adombra il problema in questo testo: “La sublimità dell’*ethos* che qui [nel Discorso della montagna] si manifesta continuerà a sconvolgere uomini di ogni provenienza e a impressionarli come il culmine della grandezza morale; pensiamo solo alla simpatia per Gesù del Mahatma Gandhi, che poggiava proprio su questi testi. Ma ciò che viene detto è anche realistico? Si deve, anzi, è legittimo agire così? Certi particolari di quanto viene detto non distruggono forse - come obietta Neusner - ogni concreto ordine sociale? Si può costruire così una comunità, un popolo?”.

Nell’accennare alla inscindibile connessione tra persona e diritti dell’uomo non posso evitare dal ricorrere spontaneamente al pensiero di Antonio Rosmini e alla sua felice sintesi: “La persona umana è il diritto sussistente”, pensiero peraltro fatto proprio da Benedetto XVI nel discorso del 25 gennaio 2008 al Convegno per il XXV Anniversario del Codice di diritto canonico (cf. *L’Osservatore Romano*, 26 gennaio 2008).



# Diritto naturale e diritto divino

FRANCESCO D'AGOSTINO

Appartiene alla tradizione cattolica la convinzione secondo la quale i precetti del diritto naturale sono accessibili dalla ragione, a prescindere dalla rivelazione divina<sup>1</sup>. La stessa tradizione rileva, però, che la ragione umana nella storia non si manifesta come una ragione *integra*, ma come una ragione *lapsa*: lo dimostra la facilità con cui essa cade preda di distorsioni ideologiche, giungendo spesso a deformare se stessa. Di qui la necessità, per la ragione, di un supporto, di un aiuto, di una vera e propria *purificazione*, che le provenga da una altra e diversa forma di sapere, quella della fede. Il dramma è che a sua volta la fede può a sua volta deformarsi, nelle innumerevoli forme del settarismo e del fondamentalismo. Ne risulta la necessità di una sorta di integrazione reciproca, di reciproco supporto, di un *apprendimento complementare*, secondo la straordinaria indicazione che è emersa nel celebre dialogo monacense tra il Card. Ratzinger e il filosofo Jürgen Habermas<sup>2</sup>. La difficoltà di percorrere questa strada è però immensa: se ne è mostrato ben consapevole Benedetto XVI, quando ha riconosciuto, in un altro suo celebre discorso, come “l’idea del diritto naturale sia considerata oggi una dottrina cattolica piuttosto singolare, su cui non varrebbe la pena discutere al di fuori dell’ambito cattolico, così che quasi ci si vergogna di menzionarne anche soltanto il termine”<sup>3</sup>. In queste pagine, cercherò di prendere di petto questa difficoltà, riflettendo su di una dottrina ritenuta ancor più singolare di quella del diritto naturale, se non altro perché radicata in una prospettiva rigidamente confessionale: la dottrina del *diritto divino*. L’ipotesi di lavoro che mi muove è che questa dottrina, contrariamente a chi la voglia considerare in modo frettolosamente superficiale, affianca la dottrina del diritto naturale dandole un supporto essenziale, e offrendo un aiuto, probabilmente insostituibile, alla fondazione del

---

1 Benedetto XVI, *Discorso alle autorità civili* (Londra, Westminster Hall, 17.09.2010) in *La legge di Re Salomone. Ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI*, a cura di M. Cartabia e A. Simoncini, Milano, Rizzoli, 2013, p.240.

2 I materiali del dialogo sono raccolti in J.Ratzinger/J.Habermas, *Etica, religione e Stato liberale*, Brescia, Morcelliana, 2005.

3 Benedetto XVI, *Discorso al Parlamento Federale Tedesco* (Berlino, Reichstag, 22 09. 2011), in *La legge di Re Salomone*, cit., p. 248.

sapere giuridico. Si tratta, in buona sostanza, di verificare l'esistenza, prima ancora del diritto divino, di una *filosofia del diritto divino*.

E' indubbio che esista una filosofia del diritto naturale. Ma esiste una *filosofia del diritto divino*?

Se esiste (e credo che esista, anche se nella storia del pensiero manca una sua coerente e compiuta elaborazione), è però ben difficile delimitarne l'oggetto e i confini: il *divino*, quello che Hegel chiamava l'*oggetto immenso* del pensiero<sup>4</sup>, non si lascia facilmente stringere dalla teoresi, se non percorrendo la via della moltiplicazione delle negazioni: è ben più facile dire cosa la filosofia del diritto divino non è, né può essere, che stabilire cosa essa positivamente sia. Bisogna prenderne atto: chi vuole elaborare una filosofia del diritto divino non può farla coincidere, né ridurla a capitolo di una teoria antropologica e/o teologica del sacro, o di una dottrina dell'essere in una delle sue innumerevoli dimensioni trascendentali. Non può identificarla con una teoria metafisica del diritto, che può condurci sì a costruire un'ontologia o una *teologia naturale* del diritto, ma che non può di per sé penetrare negli ambiti della rivelazione. Per quanto mosso da ottime intenzioni, il filosofo del diritto divino non potrà non avvertire se non come insufficiente, ancorché suggestiva, la via dell'analisi dell'esperienza giuridica, nelle sue a volte inestricabili connessioni con l'esperienza religiosa. Né sarà legittimato ad assumere a fondamento della propria teoresi la storia delle religioni o la storia del diritto, come riflessione sulle epifanie ordinarie (e per alcuni addirittura mitiche) dello *jus*, se non al prezzo di snaturare lo specifico filosofico della propria ricerca. Né, infine, potrà giovare di una teoria generale del diritto canonico, dato che massimamente tale teoria, avendo il diritto divino tra le proprie fonti, si rivela bisognosa di solidi fondamenti filosofici. Ed infine il nostro filosofo dovrà resistere con tutte le sue forze alla tentazione del corto circuito, alla tentazione cioè di riferire *senza mediazione* la filosofia del diritto divino alla teologia rivelata, dato che nell'abisso della riflessione teologica la specificità filosofica della *filosofia del diritto divino* non può che venire annientata: se cadrà preda di questa tentazione arriverà rapidamente, e dovrà dividerle, alle ironiche e stringate conclusioni cui giunge, parafrasando il giudice Holmes, Grant Gilmore: "In Paradiso non vi sarà diritto [...] nell'inferno non vi sarà altro che diritto e le garanzie processuali verranno osservate meticolosamente"<sup>5</sup>.

---

4 *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, hrsg. von G. Lasson, Meiner, Hamburg, 1966, vol. I, 287.

5 G. Gilmore, *The Ages of American Law*, New York & London, Yale University Press, 1977,

Quale via ci resta da percorrere? Una soltanto. Se una filosofia del diritto divino è possibile (e io credo che lo sia, anche se ne manca una coerente e compiuta elaborazione), essa non potrà che coincidere con la stessa filosofia del diritto naturale (o essere di questa un capitolo): affermazione tanto “scandalosa”, quanto necessaria. Ad una condizione però: che la filosofia del diritto naturale *venga presa sul serio*. Non merita di essere presa sul serio –ci ha spiegato definitivamente Hegel– una filosofia che trovi già preconstituito il proprio oggetto. Ciò che toglie alla filosofia del diritto naturale la sua “serietà” è l’assumere a oggetto polemico di riflessione il diritto positivo e il ridurre conseguentemente il proprio impegno alla critica degli ordinamenti giuridici positivi. Poiché Dio non è giuridicamente oggettivabile e poiché, per di più, ogni forma di riferimento al divino appare elusa nei sistemi giuridici positivi e secolari della modernità, ne segue inevitabilmente che molti ritengono la stessa locuzione *diritto divino* ormai arcaica o comunque *epistemologicamente circoscritta* alla comunità dei credenti e in particolare a quella dei canonisti e a quella degli studiosi di un libro sacro rivelato. Si può psicologicamente comprendere la reazione di orgoglioso isolazionismo che tale stato di cose può attivare in tutti costoro e il conseguente e pressoché inevitabile tentativo di occultamento di tale isolazionismo. Assumere la credenza in un diritto divino come *rifugio identitario* non è atteggiamento che possa portare molto lontano.

Se si vuole salvare *filosoficamente* la categoria del *diritto divino* (ed è a mio avviso indispensabile farlo, per il bene stesso della filosofia del diritto) e se si vuole nello stesso tempo non ridurla a mero capitolo della *teologia del diritto*<sup>6</sup>, bisogna assumere nei suoi confronti un atteggiamento né *confessionale* né più in generale *fideistico*, ma *ermeneutico*, esattamente come bisogna dare consistenza ermeneutica alla categoria del *religioso*, quando la si voglia assumere ad oggetto della filosofia della religione. L’ermeneutica del diritto divino si rivelerà così utile, anzi essenziale, per l’ermeneutica del diritto in generale: essa ci aiuterà a non cedere alla tentazione di instaurare tra *jus divinum* e *jus humanum* una sterile e banale dicotomia, come tra due ordinamenti in contrapposizione e in concorrenza tra loro, per fondare la legittimità della prassi sociale.

Nel contesto di queste riflessioni assumiamo l’espressione *diritto divino* come la più forte metafora dell’espressione *diritto assoluto*, del diritto cioè

---

tr.it. col titolo *Le grandi epoche del diritto americano*, Milano, Giuffrè, 1988, p. 104.

6 A cui ho dedicato attenzione nel volume *Il diritto come problema teologico ed altri saggi di filosofia e teologia del diritto*, Torino, Giappichelli, Torino, Giappichelli, 1997<sup>3</sup>.

percepito come *invariante antropologica* (per usare il lessico delle scienze sociali) oppure (per usare l'espressione hegeliana) percepito nella *verità del suo concetto* (e non identificato con le innumerevoli deformazioni e violenze che la storia gli ha imposto e per suo tramite ha imposto agli uomini -come innumerevoli peraltro sono le deformazioni e le violenze che la storia ha imposto a tutte le pratiche antropologico-sociali). E, nella verità del suo concetto, il diritto va percepito come prassi relazionale "assolutamente" volta a fondare la giustizia.

Per esplicitare ulteriormente questo punto possiamo utilizzare per via analogica una lucida, drammatica e nello stesso tempo sottilissima osservazione di Kolakowski, nella quale il riferimento all'assoluto viene fatto correttamente coincidere col riferimento al "sacro". "La religione -scrive il filosofo polacco- è il modo in cui l'uomo accetta la propria vita come una sconfitta inevitabile. Che essa non sia una sconfitta, lo si può pensare solo se si è in malafede [...]. Accettare la vita, e allo stesso tempo accettarla come una sconfitta, è possibile solo a condizione di ammettere un senso che non sia totalmente immanente alla storia umana, cioè a condizione di ammettere l'ordine del sacro"<sup>7</sup>. Analogamente, per accettare il diritto *positivo* bisogna accettarne i limiti storici, accettarne cioè il portato di ingiustizia che esso veicola al proprio interno: questo però è possibile solo a condizione di ammettere che il diritto positivo ha bisogno di essere animato da un senso che non sia totalmente immanente alla sua stessa storia, cioè a condizione di ammettere l'inserimento dell'*assoluto* nell'ordine del giuridico.

E' per questo che, se viene identificata con una filosofia del diritto naturale *presa sul serio*, la filosofia del diritto divino condivide le stesse fondamentali esigenze teoretiche di questa, come apriori non solo dell'utilizzazione, ma della stessa corretta identificazione del *diritto positivo*, che solo dai filosofi (e non dai giuristi!) può essere credibilmente descritto nella sua specificità antropologica, cioè come *salvezza della polis*, tensione pragmatica volta alla realizzazione del bene umano, aurora del pleroma, fedeltà alla terra (senza che questo implichi voler togliere alcunché al "cielo") e infine, in una espressione riassuntiva, suggestiva e ardita, *via caritatis*<sup>8</sup>. In altre parole, alla filosofia del diritto naturale, che giunge ad identificare correttamente l'

---

7 L. Kolakowski, *La rivincita del sacro nella cultura profana*, in AA.VV., *Che cos'è il religioso? Religione e politica*, tr.it., Milano, Bollati Boringhieri, 2006, p. 26-27.

8 I teorici del diritto infatti (si pensi per tutti a Kelsen) quando pensano al diritto sottraendogli ogni dimensione filosofica riescono tutt'al più a qualificarlo come una mera *tecnica di organizzazione sociale*: definizione che si attaglia altrettanto bene sia alle norme che regolano una comunità democratica sia a quelle che strutturano un *Lager*.

essenza del diritto nel suo esser chiamato a *fare giustizia*, senza però potere della giustizia garantire realtà e futuro (e che sotto questo profilo è carica di tutta la tristezza antropologica che contraddistingue ogni pensiero filosofico autentico), la filosofia del diritto divino aggiunge un nuovo ed essenziale orizzonte, quello che ci consente, declinando la parola *speranza*, di rendere la giustizia non solo astrattamente pensabile, ma esistenzialmente *credibile*.

Come alla filosofia del diritto naturale non spetta individuare i contenuti materiali del diritto positivo, così non spetta alla filosofia del diritto divino individuare i contenuti normativi concreti di tale diritto. Ad essa spetta unicamente contribuire ad elaborare del diritto un'idea *adeguata*. E poiché, come ci ha definitivamente insegnato Durkheim<sup>9</sup>, il diritto ha un fondamento religioso, così come lo ha ogni altra istituzione sociale e ogni altra dimensione della prassi (e questo indipendentemente dal portato di verità che si voglia riconoscere alla dimensione del religioso), per il giurista il riferimento al diritto divino si rivela indispensabile almeno sotto i seguenti profili:

- il diritto divino mostra l'antecedenza non cronologica, ma logica ed ontologica dello *jus* (come *ipsa res iusta*) rispetto alla *lex* (e la definisce come lo strumento per rendere storicamente possibile lo *jus*). Nell'orizzonte specificamente cristiano, l'antecedenza dello *jus* rispetto alla *lex* trova il suo analogato nell'antecedenza dell'amore rispetto al precetto di amare, cioè dello spirito rispetto alla lettera;

- il diritto divino mostra il carattere *personale* della *lex*. Superando la pur mirabile definizione aristotelica che vede nella *lex* una *ragione senza passione*, la filosofia del diritto divino percepisce nella *ragione di Dio* (cioè nell'assoluto della giustizia) una riserva (agapica) inesauribile, che toglie alla legge (divina) ogni freddezza formale;

- il diritto divino consolida definitivamente il concetto giuridico di *persona*, cioè ciò che massimamente è *bene* per il diritto. Nella prospettiva del diritto divino ogni essere umano è persona non perché tale qualifica gli sia riconosciuta dal diritto positivo (a seguito ad es. dell'evento della nascita o di qualsiasi altro fattore ritenuto giuridicamente rilevante), ma perché è creato ad immagine e somiglianza di Dio, perché nessun uomo è da lui, come Padre, come Paraclito, come Consolatore, *lasciato solo*. In quanto

---

9 E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, tr.it., Roma, Newton Compton, 1973, p. 417. Una brillante ripresa del tema di Durkheim è quella di L. Scubla, *Gli uomini possono fare a meno della religione?* in AA.VV., *Che cosa è il religioso?* cit., pp.61 e ss..

persone, gli esseri umani sono soggetti di diritto; in quanto soggetti di diritto, sono pari tra loro; ma non può esserci parità, se non si riconosce un padre comune<sup>10</sup>.

Infine il diritto divino mostra nell'*inversione* del rapporto tra la categoria del *potere* e quella del *servizio* la *verità del diritto*. Questa inversione, intuuta da alcuni, rari, grandi spiriti (e che rende la filosofia del diritto di Platone, quella esplicitata in particolare nel *Minosse*<sup>11</sup>, la più vicina che si possa immaginare a una filosofia del diritto divino), ha trovato storicamente nel Vangelo il suo definitivo fondamento. In questa luce, grazie all'irruzione nella storia del diritto divino, incarnato nella persona di Gesù Cristo, il diritto –in tutte le sue dimensioni- non può più essere pensato se non in una implicita *forma teologica*. Mi limito a citare due brani evangelici essenziali al riguardo.

Nel Vangelo secondo Giovanni, alla domanda rivoltagli da Pilato: *Tu dunque sei re?* Gesù risponde: *Tu lo dici: io sono re. Per questo sono nato e per questo sono venuto al mondo, per rendere testimonianza alla verità. Chiunque è dalla verità ascolta la mia voce*<sup>12</sup>. Commenta Sergio Cotta: “Gesù non è re perché ha il *potere* di legiferare, ma perché *conosce* e quindi è in sé la condizione fondativa del legiferare: la Verità”<sup>13</sup>.

Il secondo brano che voglio citare appartiene al Vangelo secondo Matteo (20.25-28), un testo evangelico famosissimo, che torna anche negli altri sinottici. E' la risposta che Gesù dà a Giacomo e a Giovanni, quando costoro gli rivolgono una supplica di non poco conto, quella di poter sedere, nel suo regno, uno alla sua destra e uno alla sua sinistra, occupando così “posti” di massimo prestigio e potere. Gli altri discepoli s'indignano con i due fratelli. E Cristo, con infinita pazienza, li ammaestra: *Principes gentium dominantur eorum et qui maiores sunt potestatem exercent in eos. Non ita erit inter vos, sed quicumque voluerit inter vos maior fieri, sit vester minister; et qui voluerit inter vos primus esse, erit vester servus*. “I capi delle nazioni le dominano e i grandi esercitano su di esse il potere. Non così dovrà essere tra voi; ma colui che vorrà diventare grande tra voi si farà vostro servo e colui che vorrà essere il primo tra voi si farà vostro schiavo”. E per dare un

---

10 N. Berdiaev, *De l'inégalité*, Lausanne, Editions L'Age de l'Homme, 1976.

11 E' ovviamente irrilevante il fatto che il *Minosse* sia con ogni probabilità un dialogo spurio: ciò che rileva è che ci trasmette, al di là di ogni dubbio, un aspetto autentico del pensiero platonico.

12 Gv 18.37.

13 S. Cotta, *La legislazione tra il divino e l'umano*, in *Diritto divino e legislazione umana*, a cura di A. Filipponio e R. Coppola, Torino, Giappichelli, 1998, p. 23.

fondamento inoppugnabile a questo ammaestramento, egli aggiunge una considerazione decisiva: *Sicut Filius hominis non venit ministrari, sed ministrare et dare animam suam redemptionem pro multis*. “Così come il Figlio dell’uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la sua vita in riscatto di molti”. Di fronte a espressioni come questa (o alla vicenda della lavanda dei piedi durante l’ Ultima Cena, una forma di vangelo incarnato non nella parola ma nella prassi), si svuotano in un sol colpo tutte le frettolose capziose rappresentazioni della fede come disturbo nevrotico e infantile, come desiderio di ottenere l’ approvazione di esseri sovranaturali o, in una sola parola, come *ideologia*. La fede non induce il credente a porre al centro della sua comprensione del mondo la categoria del *potere*, ma l’orienta al *servizio*, fino alla stessa perdita del senso di sé: chi serve non fa nulla di particolare per cui debba poi rivendicare una ricompensa o che lo legittimi a pretendere di essere onorato, esattamente come operare secondo giustizia non merita di per sé alcuna lode: siamo comunque servi inutili. “Non v’è pertanto –scrive Balthasar- alcuna via dialettica per il servitore cristiano... di dedurre dalla posizione in basso del servizio una nuova pretesa di ottenere il posto in alto”<sup>14</sup>.

Esistono molteplici possibilità di elaborare una filosofia del diritto divino. A seguito delle riflessioni condotte fino ad ora, siamo in possesso di tutte le coordinate per mettere a fuoco una filosofia del diritto divino *ben temperata*. Essa è una filosofia che non teme di tematizzare l’ assoluto nel diritto, perché non identifica l’assoluto con un Dio la cui maestà e la cui gloria intimidiscono, assordano, accecano, ammutoliscono l’uomo, ma con *l’assoluta serietà* di un incontro tra umano e divino, di quell’incontro che si è storicamente realizzato nell’incarnazione di Dio. E’ una filosofia che postula una piena identificazione della legge, come scoperta di quella verità che è il bene umano, con Cristo signore e legislatore, *sapiens et amicus*, per usare l’espressione tomista.

Ascoltiamo Hans Urs von Balthasar: “Questa concezione di un incontro, anzi, di una equiparazione del fattore personale umano con quello umanamente impersonale è, dal punto di vista teoretico, tanto ardita, che per la sua giustificazione suprema ha bisogno della Trinità stessa; pertanto essa deve per necessità essere misconosciuta *a priori* da tutti coloro che non siano disposti ad ammettere questo mistero di Dio”<sup>15</sup>.

---

14 H.U. von Balthasar, *Esistenza sacerdotale*, in Balthasar, *Sponsa Verbi*, tr.it., Brescia, Morcelliana, 1972<sup>2</sup>, p. 373.

15 H.U. von Balthasar, *Esistenza sacerdotale*, cit. p. 383.

*Mistero di Dio.* Non si deve credere che l'introduzione della categoria del *mistero* faccia violenza alla filosofia del diritto divino o sia comunque teoreticamente troppo onerosa. Quella del *mistero* è evidentemente una categoria teologica, che consente però di istituire un nesso prezioso e vitale tra la filosofia e quella dimensione di ulteriorità, che in molte occasioni appare indispensabile perché il discorso filosofico non resti sospeso sul nulla. Nell'uso comune il termine *mistero* allude ad una dimensione di *enigmaticità*, che contrassegna quella dimensione di realtà o quell'ordine degli eventi di cui non siamo immediatamente in grado di individuare le ragioni; una enigmaticità che però può essere sciolta e risolta grazie ad un uso accorto dell'intelligenza. Esiste però un modo più profondo di pensare al *mistero*. Ricorriamo a questa parola quando dobbiamo alludere a quella dimensione dell'essere nel quale ci troviamo calati e che non siamo in grado di *produrre*, quella dimensione dell'essere che è sottratta al nostro operare, perché a noi è preclusa la *disponibilità* dell'arché, cioè del *principio*: in tal senso, il venire al mondo di ogni essere umano –per fare un esempio– è un autentico *mistero*, così come lo è (anche se è ben più difficile a comprendersi) la morte di ogni individuo. Di fronte al mistero del darsi (che è sempre un donarsi) dell'essere, all'uomo è concesso soltanto un atteggiamento di *Gelassenheit*, per usare l'espressione tanto amata da Heidegger, cioè di *abbandono*, che si sostanzia in un affidarsi al dono che l'essere fa di se stesso. Questo abbandono è tutt'altro però che passività; è anzi il presupposto di ogni retto operare. Ce ne dà un'ottima esemplificazione proprio il diritto, che della categoria del *mistero* ha disperatamente bisogno per rendere fino in fondo ragione di sé<sup>16</sup>. Non c'è alcun dubbio che il diritto *positivo* chieda di essere *prodotto* e che i migliori sforzi dei giuristi siano orientati ad ottimizzare tale produzione (ad es. garantendone nel nostro tempo il carattere democratico). Ma così non è per quei diritti fondamentali che qualificano l'essere dell'uomo e che non sono posti, ma vanno *presupposti*, quei diritti che l'uomo riceve, per dir così, *in dono* nel momento stesso della sua nascita ed anzi del suo concepimento, un dono a tal punto *misterioso* che non sarebbe inappropriato definirlo *sacro*. In questo senso, almeno, si è perfino espresso Kant: *Wir haben einen heiligen Regierer und was er den Menschen als heilig gegeben hat, das ist das Recht der Menschen*<sup>17</sup>.

16 Mi riferisco esplicitamente a G. LO CASTRO, *Il mistero del diritto*, Torino, Giappichelli, 1997.

17 “Noi abbiamo un santo reggitore e ciò che egli ha affidato di santo agli uomini sono i diritti dell'uomo” (cfr. *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, a cura di Paul Menzer (Berlin, 1925<sup>2</sup>, p. 245), tr. it. a cura di Augusto Guerra, col titolo *Lezioni di etica*, Bari, Laterza, 1971, p. 222).

Abbiamo definito quella che qui è stata presentata come una *ben temperata* filosofia del diritto divino. Di questa filosofia esistono forme *spurie*. Esse traggono la propria origine da concezioni inadeguate sia del diritto che del divino, che tendono biasimevolmente ad intrecciarsi e che danno vita a insanabili errori.

E' inadeguata ogni concezione del diritto come apparato coercitivo, che trae legittimazione di principio ed effettività pragmatica dalla propria intrinseca potenza nociva. Tale immagine del diritto porta inevitabilmente con sé quell'immagine distorta della sovranità, come *potestas superiorem non recognoscens*, in merito alla quale Maritain ha scritto pagine che non devono essere dimenticate. Tale concezione, quando viene riferita al diritto divino, ne deforma irrimediabilmente l'identità. La sintesi arbitraria diritto/coercizione/potere impedisce di pensare l'*onnipotenza divina* secondo la categoria dell'amore (l'amore è onnipotente, perché esso solo può davvero tutto, perché esso solo *omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet* – 1 Cor. 13.7). L'amore non è presenza ossessiva, imperiosa e punitiva, ma volontà creatrice di infinite dimensioni di libertà; è *gloria di Dio nascondere le cose/è gloria dei re investigarle*<sup>18</sup>. Nessuno ha saputo cogliere questo punto con tanta essenzialità più di Simone Weil, quando ha scritto: "Dieu n'a pu créer qu'en se cachant. Autrement il n'y aurait que lui"<sup>19</sup>.

Ad esiti analoghi a quelli cui conduce un'inadeguata concezione del diritto, porta un'inadeguata concezione di Dio, che veda la sua essenza non nell'amore, ma nella sua sovranità trascendentale e che di conseguenza lo ponga in rapporto con il mondo non attraverso il tramite dell'amore, bensì attraverso il tramite della legge. Il punto è cruciale: se infatti l'amore ricomprende in sé la legge, non è però vero il reciproco; la legge non ricomprende in sé l'amore. Il sovrano che esige esclusivamente ubbidienza dai sudditi non pretende di essere amato da loro e il suddito che è chiamato esclusivamente ad ubbidire non sente alcun impulso né ha alcuna ragione di amare il proprio sovrano. Quando però un rapporto non è mediato dall'amore, perde il suo carattere *personale*, come dimostra nell'esperienza del diritto positivo la pressoché sconfinata catena di mediazioni formali che possono essere istituite tra chi comanda e chi ubbidisce. Si giunge così rapidamente al paradosso: l'immagine (peraltro in sé e per sé non scorretta) di Dio come sovrano assoluto del cosmo (quella che è stata efficacemente

---

18 *Proverbi*, 25.2. Il testo della *Vulgata* è ancor più suggestivo: *Est gloria Dei celare verbum/et gloria regum investigare sermones*.

19 *La pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, 1948, p. 43.

descritta come un'immagine *zeusica* di Dio) rende alla lunga superflua la stessa tematizzazione di un qualsivoglia diritto materiale divino di carattere *personale*, alla mera condizione (ma è una condizione di facile realizzazione) che si possa indicare a chi Dio deleghi il suo potere, chi possa essere ritenuto il suo vicario sulla terra. Il diritto divino e il diritto umano tendono a identificarsi; è questa la monotona obiezione che tutti i sovrani, a partire da Creonte, rivolgono a chi osi muovere obiezione alle loro leggi: *è lo stesso Dio che vuole che si presti ubbidienza ai sovrani*.

Molti pensano che alla radice di tutte le forme *spurie* di filosofia del diritto divino stia un indebito abbandono a paradigmi teologici monoteisti e di conseguenza assolutistici ed estremisti, che avrebbero inevitabilmente dato e continuerebbero a dare origine a sistemi culturali e giuridici di esclusione reciproca.

Questa ipotesi, che continua a godere di una certa diffusione, appare oggi poco plausibile: perfino Jan Assmann, che se ne era fatto accanito propagandista, sembra ormai revocarla in dubbio, individuando la radice della violenza più che nel monoteismo nell'uso che di esso è stato fatto in senso politico<sup>20</sup>. Per la verità, se si pensa al monoteismo non come ad una monolatria, ma come alla concezione di un unico Dio, creatore del cielo e della terra, padre di tutti i popoli, appare difficile non vedere in esso l'unica radice possibile della fraternità universale tra gli uomini.

E' più plausibile invece individuare la causa ultima del fondamentalismo, anche di quello ad esplicita matrice religiosa, nel cieco affidamento ad una filosofia fiera della propria autosufficienza. Esempio capitale è il fondamentalismo islamico, la cui radice paradossalmente non possiede, come molti credono, un radicamento teologico (malgrado il suo ovvio riferimento ai dettami coranici), quanto piuttosto filosofico e (apparentemente) razionale: per il fondamentalista, che Dio esista lo dimostra la ragione e che Muhammad sia il suo Profeta lo dimostra la storia. Per questo il fondamentalismo islamico è tutt'altro che un movimento arcaicizzante, il prodotto di "una chiara regressione intellettuale e culturale in rapporto alle acquisizioni scientifiche, agli sviluppi del pensiero, ai nuovi spazi interpretativi e di intelligibilità aperti dalle ricerche e dalle pratiche sociali dopo il 1945"<sup>21</sup>;

---

20 J. Assmann, *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, tr. it., Bologna, Il Mulino, 2007. Con Assmann si è misurato, da par suo, J. Ratzinger: cfr. *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena, Cantagalli, 2003, pp.223 e ss.

21 Così M. Arkoun, *Un approccio antropologico: violenza, sacro e verità*, in AA.VV., *Il libro sacro. Letture e interpretazioni ebraiche, cristiane e musulmane*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, p. 21.

è piuttosto un movimento *postmoderno*, che si autolegittima prima ancora che esigendo una professione di fede, conferendo a prezzo carissimo, esorbitante, un primato alla categoria della giustizia, svuotando dall'interno e confinando nell'irrilevanza dell'emotività quella dell'amore<sup>22</sup>.

“L'universo è regolato da una sola legge che lega tutte le sue parti in una sequenza armoniosa e ordinata. Questa disposizione organica e congruente è frutto dell'atto creativo di una sola potenza, l'espressione di un solo Dio. La molteplicità degli esseri o essenze conduce ad una molteplicità di volontà e dà origine a diverse norme e a diversi orientamenti. La potenza è l'espressione reale di un'essenza dinamica e la legge ne è il segno manifesto. Se non fosse così, l'unità dell'ordine cosmico e la logica del suo ordinato sviluppo sarebbero compromesse e si creerebbe uno stato di disordine”<sup>23</sup>. Sono parole metafisicamente coerenti; non hanno bisogno, per essere accolte, di una previa professione di fede; su di esse la teologia, che ha bisogno della filosofia come propria *ancilla*, può tranquillamente costruire i propri discorsi. Ma sono anche e nello stesso tempo parole *fredde*, sulle quali non si può che costruire una *fredda teologia* ed una *fredda antropologia*, cioè l'esatto opposto di quella che è una teologia e una antropologia cristiana, che sono invece teologie ed antropologie *calde*, perché si radicano non nella speculazione, ma in un evento, quello della croce, e nel portato assieme di tragedia, di dolore, di umiliazione e di redenzione che si riassume nella figura storica di Gesù Cristo.

E' possibile interpretare la modernità come un processo di fuoriuscita dallo *jus divinum*? Questa domanda è evidentemente parallela a quella che pone come contrassegno della modernità la fuoriuscita dal “religioso”: una prospettiva, questa, condivisa da molti sociologi della religione, quanto ritenuta da molti altri ben poco rispondente ad un'analisi spassionata della realtà del nostro tempo. E' che, come è stato a mio avviso correttamente rilevato, più che di *emancipazione dalla religione* il “moderno” andrebbe interpretato come un processo di secolarizzazione che porta a compiuta,

---

22 “Whereas Christianity is primarily the religion of love, Islam is above all the religion of Justice. This does not, of course, mean that Christians are necessarily better at loving than Muslims, or that Muslim society lends itself more successfully to the realization of justice... Nevertheless these two watchwords, love and justice, can usefully act as sign posts to a wide range of differences between the two religions in terms both of their acknowledged practice and dogmas and of the unconscious prejudices of their adherents” così M. Ruthven, *Islam in the world*, London, Penguin, 1984, cit. da L. Rosen, *The anthropology of justice*, Cambridge University Press, 1989, p. 74.

23 S. Qutb, *Fi Zilal al-Qur'an*, Beirut e Cairo, Dar al-Shuruq, 1981, volume IV, pp. 2373-2374, cit. da Y.M. Choueiri, *Il fondamentalismo islamico*, tr.it., Bologna, Il Mulino, 1993, p. 156.

anche se inconsapevole e spesso contraddittoria realizzazione storica, elementi propri della tradizione ebraico-cristiana<sup>24</sup>. La prova più convincente di quanto detto ci viene fornita dal dibattito ormai più che cinquantennale sullo statuto dei diritti umani fondamentali: ogni tentativo di relativizzarli, di dare loro un fondamento convenzionale, di ricondurli a un contesto esclusivamente storico, qualificandoli come un prodotto della sola tradizione occidentale, e perfino di *degiuridicizzarli*, presentandoli come null'altro che istanze morali e pregiuridiche, ha trovato le sue smentite nei fatti prima ancora che in posizioni teoriche di diverso segno. E' che attraverso i diritti umani fondamentali è la stessa idea di diritto che si è fatta elemento costruttivo e propulsivo della modernità come sistema cosmopolitico (o come sistema globale, se così si preferisce dire), l'idea del diritto come relazione tra soggetti che si riconoscono *pari* tra loro, in virtù non di un comune accordo, ma della loro non trascendibile natura *fraterna*. Solo il riferimento ad un *unico padre* può sostenere questa idea e tale riferimento costituisce la fonte ermeneuticamente inesauribile di ogni modo corretto di pensare lo *jus divinum*. E' quanto basta per ritenere che dello *jus* lo *jus divinum* costituisca la parte che, oggi, quanto meno è percepita, tanto più è operante nella coscienza degli uomini.

---

24 Da ultimo, v. J.C.Monod, *La Querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002.

# La de-naturalizzazione del diritto nel positivismo

FABIO MACIOCE

Il tema di questo scritto è, allo stesso tempo, banale e oscuro. E' banale, perché il positivismo giuridico propone una definizione del diritto certamente indipendente da ogni riferimento alla natura, alla natura dell'uomo, alla natura delle cose, e tale invece da identificare la giuridicità con una serie di fatti normativi e sociali ben chiaramente individuati e contingenti. E' però anche oscuro, perché non è altrettanto chiaro né cosa significhi, precisamente, de-naturalizzare il diritto, né cosa sia un diritto de-naturalizzato, né in che senso oggi si possa ancora proporre una teoria del diritto non positivista, e dunque se e in che senso si possa ancora collegare il diritto alla dimensione naturale. Sinteticamente, l'oscurità del tema si radica nelle conseguenze della su menzionata opera di de-naturalizzazione: se infatti la proposta del positivismo è andata certamente in tale direzione, quali esiti ha avuto? Si è davvero de-naturalizzato il diritto? E in che senso?

Il positivismo giuridico contiene senza dubbio delle forti istanze di de-naturalizzazione del diritto, in almeno tre prospettive.

In una prima prospettiva, o in un primo significato, si può dire che il positivismo giuridico (PG) de-naturalizzi il diritto perché, dal punto di vista *conoscitivo*, identifica il diritto con (e solo con) un fatto sociale determinato. In questo senso, il PG si è imposto come una teoria per lo studio e l'analisi del diritto il cui oggetto è identificato e identificabile come un fatto sociale specifico, o un insieme di fatti sociali empiricamente osservabili e ben determinati. Ancor più specificamente, il diritto è identificabile, sul piano empirico, con un insieme di norme sanzionato e giustiziabile da parte di un complesso di attori istituzionalmente preposti a far ciò.

Il PG è pertanto, in questa prima prospettiva, una teoria costruita intorno ad una concezione del diritto che, tanto dal punto di vista ontologico, quanto dal punto di vista metodologico, lo riduce a fatti, ed a fatti sociali determinati.

Dal punto di vista ontologico, ciò significa che secondo il PG il diritto, non ostante possa apparentemente occuparsi di valori, o avere a che fare con valori, o veicolare e proporre e imporre valori, in realtà si occupa ed è costituito da fatti, e da null'altro che essi. Dal punto di vista ontologico insomma, il diritto non è fatto-di valori, ma di fatti: l'attribuzione e la disciplina del potere normativo, l'applicazione delle norme, l'obbedienza dei consociati, i comportamenti dei funzionari, le procedure e i modelli di funzionamento delle istituzioni. Il diritto è costituito da ciò e da niente altro che questo, ovvero per l'appunto da un insieme più o meno complesso di fatti sociali empiricamente osservabili e misurabili.

Dal punto di vista metodologico la riduzione del diritto alla dimensione fattuale, ovvero l'accettazione del PG come teoria empirica, implica l'opzione per una modalità avalutativa di studio del diritto. Il diritto va studiato come si studiano tutti gli altri fatti sociali, perché tale è anch'esso. O almeno, poiché non tutti i positivisti accettano l'idea che il diritto sia effettivamente costituito da fatti anziché da valutazioni (né Kelsen né Hart accetterebbero tale idea), dal punto di vista metodologico si può tuttavia sostenere che il diritto, nel PG, vada studiato *come se* fosse soltanto un insieme di fatti, e *come se* in esso non vi fossero null'altro che fatti.

In che senso tale versione del PG come teoria empirica del diritto rappresenta una forma di de-naturalizzazione dello stesso? Direi che, con tutta evidenza, ciò deriva non tanto dall'aver identificato il diritto con l'insieme delle norme prodotte dal legislatore o sanzionate dai giudici, o con un altro qualunque insieme di fatti sociali, ma dall'aver limitato la giuridicità a tale dimensione empiricamente osservabile. In altre parole, il PG ha rappresentato una forte istanza di de-naturalizzazione non tanto per aver proposto una teoria empirica del diritto stesso, quanto per aver escluso sia che si possa conoscere il diritto in altro modo, al di fuori di quegli specifici fatti sociali empiricamente osservabili sui quali esso concentra la propria attenzione, e sia che il diritto sia qualcos'altro rispetto a tali medesimi fatti sociali.

Storicamente, lo sviluppo di tale prospettiva segue al fatto della codificazione; un fatto storico relevantissimo, certamente, ma più di tutto un elemento che, almeno in apparenza, rendeva del tutto inutile, se non addirittura fonte di pericolose oscurità, il riferimento al diritto naturale e alla morale naturale come fonti del diritto. Per conoscere il diritto, dunque, non serviva più fare riferimento alla natura, perché il diritto altro non è che un fatto sociale, o un insieme di fatti sociali, empiricamente osservabili.

A questa prospettiva – che fa del PG una teoria empirica del diritto – si affianca poi una dottrina *normativa*, dalla quale anzi la prima dipenderebbe, almeno secondo Scarpelli, o alla quale sarebbe comunque legata strettamente, secondo Bobbio. Il positivismo insomma è certamente una teoria empirica, ma tale teoria dipende da – o è legata a – una preventiva opzione valutativa in merito alla maggiore razionalità, certezza e apprezzabilità del diritto positivo codificato prodotto nel contesto dello Stato moderno. Il PG è, in tale seconda prospettiva, una valutazione ideologicamente positiva, e preventiva ad ogni approccio empirico allo studio del diritto, rispetto ai caratteri del diritto codificato. Tale prospettiva, probabilmente minoritaria almeno quanto alla sua accezione più piena (come legalismo etico), è tuttavia sottesa alla maggior parte delle dottrine interne all'orizzonte del PG se intesa nella sua accezione minimale: lo Stato di diritto moderno, come produttore di norme, rappresenta certamente una delle migliori e più affidabili fonti di produzione del diritto tra quelle che nella storia si sono succedute, e una apertura di fiducia nei suoi confronti, qualora esplicita, può giustificare nell'interprete un approccio teorico che riconosca nel diritto positivo la manifestazione più alta della razionalità giuridica e della certezza del diritto. Due valori sicuramente apprezzabili e meritevoli del massimo rispetto.

Tale seconda prospettiva è certamente oggi residuale a seguito delle drammatiche vicende che nel novecento hanno segnato la storia occidentale, e che hanno svelato le capacità oppressive e degradanti di quello stesso Stato di diritto che pure continua a porsi come ideale giuridico - istituzionale. Non è insomma molto diffusa la fiducia ideologica nel fatto che il diritto positivo sia, di principio, garanzia di razionalità e certezza, dopo che nel novecento esso è stato veicolo di infinite e inumane forme di oppressione e lesione della dignità dell'uomo. E tuttavia, per quanto poco diffusa, questa dottrina del PG in senso normativo-ideologico ha rappresentato anch'essa una interessante forma di de-naturalizzazione del diritto. Perché per quanto criticato e guardato con sospetto, lo Stato moderno resta ancora oggi – grazie a tale interpretazione del PG – una potente fonte di giustificazione del diritto positivo, che in altri termini viene giustificato proprio e soltanto dall'essere stato prodotto all'interno di un sistema che gode dell'approvazione generale, e non dall'essere sostanzialmente buono perché conforme alla natura dell'uomo e delle cose.

Il punto è, per me, centrale, e lo riprenderò più avanti. E' però forte, a mio parere, il legame tra il PG come dottrina normativa e la tendenza – questa

sì, diffusissima – a considerare giustificato tutto il diritto che sia stato prodotto legittimamente nel contesto di uno Stato democratico di diritto, solo per il fatto di essere stato ivi prodotto e non per la sua intrinseca bontà. Ben più che al PG come teoria empirica, insomma, la de-naturalizzazione del diritto si deve al PG come teoria normativa, la quale per quanto meno condivisa costituisce una delle radici dell'idea, diffusissima, secondo la quale il diritto positivo, qualora sia stato prodotto nel contesto dello Stato democratico di diritto, è di per sé buono e meritevole di osservanza. E ciò perché la bontà dello Stato di diritto (giustamente, ma *ideologicamente*, considerato la migliore forma di Stato che si sia data nella storia) si trasferisce in modo quasi automatico e irriflesso agli dell'attività dei suoi organi e delle sue procedure.

Infine, in una terza prospettiva, il PG si presenta come una teoria *analitica* o ri-definitoria del diritto. In questo senso, il PG intende il concetto di diritto e il concetto di morale come separabili, e postula che l'uno non debba necessariamente interferire con l'altro. Il diritto è indipendente dai valori non perché sia indifferente ad essi, o perché i valori non abbiano alcun ruolo nel diritto, ma perché il diritto non è necessariamente collegabile (né per essere definito come diritto, né per essere obbedito, né per essere conosciuto) ad un determinato orizzonte di valori, o ad uno specifico elenco di valori.

In questa prospettiva, il PG è una teoria che propone di definire il concetto di diritto in modo del tutto indipendente da uno specifico orizzonte valoriale, ritenendo per contro che sia possibile definire il diritto quali che siano i valori che, di volta in volta, esso potrà veicolare o che di volta in volta saranno considerati più rilevanti. Il PG, pertanto, si lega da questo punto di vista ad un orizzonte decisamente e francamente favorevole al pluralismo etico, ed al suo interno costruisce una definizione del diritto che – proprio perciò – non può che essere separabile dal riferimento ad un qualsivoglia sistema di valori specifico.

Il PG opera un'opzione radicale, almeno nella maggior parte dei suoi esponenti, per il pluralismo etico, e lo fa sia in rapporto alla determinazione dei valori ultimi, sia in rapporto al conflitto fra tali valori ultimi e alla sua risolvibilità. E, come vedremo, in rapporto a ciascuno di tali orizzonti tematici rappresenta un'istanza di de-naturalizzazione del diritto.

In merito alla prima questione, il PG accoglie la prospettiva pluralista, secondo la quale i valori ultimi sono molteplici, e irriducibili ad unità.

Contro la tradizione classica, che ipotizzava una fondamentale armonia tra i valori perché li strutturava all'interno di una superiore unità (il Bene-Uno platonico, l'Eudaimonia aristotelica, il Summum Bonum tomistico), il pluralismo postula una pluralità di valori ultimi, irriducibili l'uno all'altro: "gli obbiettivi umani – si legge in *Due concetti di libertà* (1958) di I. Berlin – sono molteplici, non tutti commensurabili e in perpetua rivalità l'uno con l'altro". La scelta tra tali beni ultimi, pertanto, non è né obbligata né univoca, potendo invece orientarsi legittimamente sull'uno o sull'altro di essi, a seconda della prospettiva esistenziale e morale di ciascun individuo, e senza che l'una possa ritenersi superiore all'altra.

In merito alla seconda questione, il PG opta per una forma più o meno decisa di conflittualismo etico, nel senso che ritiene i conflitti tra valori ultimi siano non solo possibili, ma in certa misura inevitabili. Ancora Berlin: "libertà ed uguaglianza, spontaneità e sicurezza, felicità e conoscenza, misericordia e giustizia sono tutti valori umani ultimi, perseguiti per se stessi; eppure quando accade che siano incompatibili non si potrà realizzarli tutti insieme, e bisognerà scegliere, accettando talvolta perdite tragiche per perseguire un fine ultimo preferito agli altri" (I. Berlin, *Il mio itinerario intellettuale*, in Id., *Il potere delle idee*, Adelphi, Milano, 2003, p. 53).

Il fatto (la credenza che) i valori ultimi siano molteplici, che possano essere conflittuali, e che tali conflitti siano risolvibili in modo sempre contingente e dipendente dalle opzioni meta-etiche dei singoli (ovvero, che siano o irrisolvibili o risolvibili secondo criteri non oggettivi né oggettivabili), rende ancora una volta il PG artefice di una de-naturalizzazione del diritto. Perché rende la scelta dei valori fondamentali, di quei valori in rapporto ai quali si producono e si applicano le norme positive, del tutto contingente e dipendente dalla volontà politica, e per contro indipendente da una determinata antropologia o metafisica. Quale che sia la forma della sovranità, e quale che sia la forza politica sulla quale riposa la scelta, i valori ultimi in relazione ai quali si giustificano le scelte normative e le decisioni applicative saranno sempre – in questa prospettiva – dipendenti da opzioni politiche, legittime ma prive di oggettività. E se la scelta dei valori ultimi su cui costruire il diritto si orienta sulla libertà, sul benessere, sulla felicità individuale, sulla dignità, sulla sicurezza, ciò significa che il diritto positivo deve riconoscere la legittimità dei piani di vita, e delle scelte individuali, che si orientino all'uno o all'altro di essi; ma soprattutto, ciò significa che qualora tali valori entrino in conflitto tra loro, i criteri per la risoluzione di tali conflitti non potranno che essere, a loro volta, contingenti e dipendenti

dalla decisione politica. Non esiste, in tale prospettiva, né una dimensione “naturale” (cioè oggettiva) del Valore, né un criterio altrettanto oggettivo che armonizzi le situazioni di possibile conflitto.

Se quella appena descritta può rappresentare una sintesi della pressione operata dal PG nel senso di una de-naturalizzazione del diritto, resta da chiarire quali effetti reali essa abbia avuto, e quali conseguenze abbia prodotto in relazione alla riflessione sul diritto. Altrimenti detto, si tratta di capire se la proposta di de-naturalizzazione del diritto abbia avuto un effetto pratico sul modo in cui il diritto viene posto, applicato e obbedito, e quale effetto abbia avuto sul modo in cui il diritto viene pensato (soprattutto da parte di coloro che non si riconoscono nel PG).

Sul piano pratico, a ben vedere, non sembra che la pressione dottrinale esercitata dal PG abbia avuto effetti consistenti. Perché quale che sia l'opinione di ciascuno sulle condizioni e i meriti degli ordinamenti attuali, è abbastanza evidente come tutti gli ordinamenti occidentali (cioè di quell'area che ha conosciuto i maggiori successi del PG) e una parte degli altri abbiano incorporato al proprio interno le istanze del diritto naturale, per come esse si sono andate cristallizzando in secoli di riflessioni.

Se cioè si osservano gli ordinamenti contemporanei, si nota come essi (almeno quella parte di essi cui prima facevo riferimento) abbiano assimilato e fatto proprie la maggior parte delle esigenze delle quali il diritto naturale si è fatto portatore nei secoli passati. E così, il trionfo del costituzionalismo e l'affermazione dei diritti umani garantiscono, nella pratica, quell'istanza di limitazione del potere politico che da sempre ha rappresentato una delle ragioni forti del giusnaturalismo (GN); anzi, forse mai come oggi l'idea di una limitazione all'arbitrio del sovrano, e di una superiorità del diritto sulla politica, trovano una concreta possibilità di attuazione e concreti strumenti per affermarsi. O almeno, trovano strumenti ben più concreti di quanto non sia accaduto in passato, in epoche culturalmente più permeate dalle istanze del GN. Ancora, la pretesa di fondare l'obbligatorietà non sulla mera coercizione, ma su una intrinseca meritevolezza delle norme, si traduce oggi nell'affermazione del principio di legittimità, che per l'appunto fonda l'obbligatorietà sul consenso democratico, sul riconoscimento internazionale, e sul rispetto dei diritti dell'uomo. Certamente non si tratta di una corrispondenza diretta, e tuttavia l'idea che la coercizione non possa rappresentare di per sé la ragion d'essere dell'obbligo giuridico, idea comune a tutta la storia del GN, trova oggi una via per tradursi sul piano

istituzionale e affermarsi nella realtà degli ordinamenti. Ancora, si pensi alla funzione surrogatrice del diritto naturale, in virtù della quale si è visto in esso un insieme di norme e principi da utilizzare sia come criterio interpretativo, sia soprattutto per colmare le lacune di un diritto positivo che non ha mai potuto essere davvero completo; tale funzione è oggi realizzata attraverso più o meno complessi meccanismi istituzionali di auto-integrazione del diritto. Dal ricorso all'equità, al riferimento a norme e prassi internazionali, dal ricorso al principio di ragionevolezza, al riferimento alle decisioni della giurisprudenza, al cd. dialogo fra le corti, tutto concorre da un lato a far ritenere superata definitivamente la pretesa positivista (o di un certo positivismo) della completezza dell'ordinamento, e dall'altro ad evitare che le lacune siano colmate col ricorso al principio di autorità.

In altri termini, e concludendo sul punto, mi pare che sul piano pratico gli effetti del PG siano stati o nulli, o comunque molto lontani da una effettiva de-naturalizzazione del diritto, almeno se si intende con essa la pretesa di considerare il diritto del tutto contingente, dipendente dalla politica e dai mutamenti della sovranità, legato al principio di autorità, e così via. Ammesso – e non concesso – che questi siano stati gli obiettivi pratici del PG, bisogna pur riconoscere che mai come oggi il diritto positivo sembra invece legato a dimensioni oggettive, ad un'idea di dignità umana e a valori largamente considerati come indisponibili da parte del legislatore, e ad un'idea di limitazione del potere e di giustizia come qualità essenziale del diritto.

Sul piano teorico, tuttavia, la portata de-naturalizzante del PG mi pare si sia manifestata con forza ben maggiore.

Il problema cruciale, da questo punto di vista, è e rimane quello dell'oggettività dei valori, o dell'oggettività delle ragioni a sostegno dell'azione. Su questo aspetto, come già anticipato a proposito della scelta tra *value monism* e *value pluralism*, il contrasto tra PG e GN è ancora forte e irrisolto. Tuttavia, ritengo che in questo contrasto il GN moderno abbia imboccato una via che, pur condivisibile in molti aspetti, rischia di rivelarsi una forma di abbandono di ogni naturalità e di ogni riferimento alla natura (quale che essa sia), e dunque una forma di autolimitazione dagli esiti quantomeno dubbi.

Le più diffuse e autorevoli formulazioni del GN contemporaneo (da Finnis a George a Dworkin) hanno infatti rimodulato il problema dell'oggettività spostandolo dal piano meramente cognitivo a quello più direttamente

pratico, dal campo della ragione teoretica a quello della ragion pratica. Il che è anche molto condivisibile, come detto, perché fa dell'oggettività un problema non meramente teoretico – relativo alla comprensione di un oggetto esterno alla ragione – ma eminentemente pratico – relativo alla determinazione dell'azione da compiere. In questa prospettiva, per l'appunto, il diritto naturale non è inteso come un insieme di valori, precetti, principi iscritti nella natura, quasi fossero un oggetto che sta di fronte alla ragione soggettiva e che la ragione può apprendere. Oggetto della riflessione non è più direttamente la natura, né in senso metafisico né in senso antropologico (perché ciò significherebbe lasciare la riflessione sul diritto naturale nel campo della ragione teoretica), quanto piuttosto il processo di deliberazione stesso, il funzionamento della ragione e le regole cui essa si attiene o deve attenersi per formulare piani d'azione razionali. L'oggettività diviene una qualità della conoscenza, una caratteristica che rende comunicabili, nella forma di argomenti razionali e razionalmente giustificabili, le determinazioni della ragione in rapporto alle diverse possibilità d'azione; l'oggettività, insomma, è ciò che può rappresentare una *buona ragione* per l'azione (J. Finnis, *Fundamentals of Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1983, p. 63), non già un valore o una norma che la ragione ha scoperto conoscendo la natura delle cose e la natura dell'uomo.

Un GN del genere capovolge l'impostazione (più tradizionale) che assegna una priorità all'ontologia e alla metafisica rispetto all'etica. In un certo senso, accade proprio il contrario, poiché è “dalla ricerca sui principi fondamentali della ragione (che) si possono trarre conoscenze riguardanti il problema della natura umana... Con questo non si vuol dire che l'antropologia, la metafisica e la filosofia della natura non siano rilevanti per conoscere la natura in generale e quella umana in particolare, ma solo sostenere che la nostra conoscenza pratica del bene umano è, sul piano epistemologico e metodologico antecedente alla, e quindi indipendente dalla, nostra conoscenza speculativa della natura umana” (F. Viola, *Una nuova teoria della legge naturale*, in *Il diritto naturale nell'età del pluralismo*, p. 45). I principi della ragion pratica, pur oggettivi, non hanno insomma nulla di “naturale”, quanto ci consentono di argomentare in merito ai fini ed ai mezzi con i quali dar corpo alla nostra azione.

L'aver spostato l'attenzione dai contenuti dell'azione alle *ragioni* dell'azione, e quindi l'aver concentrato l'interesse degli studiosi del diritto sulla prospettiva interna (così Hart, anzitutto) di coloro che agiscono nel mondo

del diritto, e che dunque devono porre in essere una condotta nel quadro di differenti possibilità d'azione, ha esaltato l'importanza della *vis directiva* propria delle norme, rispetto alla loro *vis coactiva*. In questo senso, il PG continua ad essere criticato nella misura in cui, sottolineando il ruolo della coazione o la capacità di prevedere il comportamento delle Corti, non rende adeguatamente ragione della possibilità dell'obbedienza come adesione interna ad una norma.

Al contrario, e correttamente, il GN contemporaneo concentra il proprio interesse sulle ragioni che spingono i soggetti, e i funzionari, a comportarsi in modo conforme a diritto, ed a farlo non per il timore della sanzione ma perché riconoscono in quel diritto delle buone ragioni per l'azione. Il diritto diviene così una guida per l'azione di individui ragionevoli, ovvero di individui che possano comprenderne le buone ragioni (ove presenti) e aderire ad esse. Ma la *vis directiva* del diritto non si esaurisce nelle ragioni che spingono i singoli individui ad aderire alle norme, ma si estende alle finalità generali del diritto. Il GN contemporaneo insomma riformula il classico tema del bene comune nei termini di una finalità generale dell'ordinamento, nel cui orizzonte ciascun individuo persegue i propri piani di vita, e agisce in conformità alle norme perché ne riconosce le buone ragioni. Ciò significa che quelle buone ragioni che spingono me, come singolo, ad aderire al diritto, si mostrano non solo compatibili fra loro, ma armoniche con la più generale finalità – propria del diritto in sé – di perseguire il bene comune. Cosa poi sia questo bene comune per il GN contemporaneo, è discorso che tende a ricalcare le conclusioni della tradizione giusnaturalistica: il bene comune è una condizione di vita sociale tale da consentire a ciascuno di realizzare il proprio bene personale, evitando che il bene di pochi prevalga e schiacci il bene di molti. Dunque, coincide con la costruzione di una società libera, giusta, ordinata, all'interno della quale ciascuno può coltivare e perseguire il proprio bene individuale.

Il fatto è che se la *vis* della legge si radica nella sua capacità di suscitare l'adesione dei soggetti cui si rivolge, ciò significa che il fondamento di tale adesione sta su di un livello meta-giuridico, e segnatamente morale. L'adesione soggettiva alla legge non si fonda su un ragionamento puramente astratto, né su una vuota coerenza logica, ma nella corrispondenza tra la legge, cui si sceglie di aderire, e valori morali che ne rappresentano la giustificazione. In questa duplicità di piani, peraltro, si radica la nota proposta di Carlos Nino di una compatibilità fra GN e PG: il diritto sarebbe sì un insieme di fatti, non di valori (così come vuole il PG), ma proprio

perciò non potrebbe mai essere obbligatorio per le coscienze, a meno di conformarsi a valori morali (come vorrebbe il GN) (cfr. C.S. Nino, *Una breve nota sulla struttura del ragionamento giuridico*, in “Ragion pratica”, 1, 1993).

In ogni caso, ciò significa che il diritto non è mai di per sé, né può essere, naturale, poiché l'unico diritto realmente esistente è quello positivo, e poiché la conoscenza della natura non offre alcuna indicazione in merito alle norme. Ciò che il GN contemporaneo afferma, perciò, è che il diritto positivo (artificiale e contingente) ha bisogno di radicarsi nella morale naturale, ovvero di corrispondere ad una serie di principi e orientamenti morali oggettivi che la ragione scopre in se stessa come fondamenti dell'azione umana. Il diritto non ha nulla di naturale, ma per obbligare in coscienza non può fare a meno di rendersi compatibile con la morale naturale (nel senso detto).

Ma cos'è questa morale naturale? Il Gn contemporaneo, in continuità con la tradizione tomista, la intende come un insieme di precetti fondamentali e orientamenti per l'azione che hanno bisogno di concretizzarsi in precetti attraverso la mediazione e l'interpretazione dell'uomo (*ad modum determinationis*). La ragione pratica, ciò che guida l'uomo in tale opera di determinazione, è però una ragione *situata*, ovvero collocata in un tempo e in uno spazio determinati. E dunque, non soltanto i valori morali non sono già disponibili come un catalogo preconfezionato di precetti, ma l'opera di concretizzazione di tali valori compiuta dalla ragion pratica è a sua volta condizionata da fattori storici e culturali, ed è certamente più un esercizio di prudenza che di logica (Viola, *Una nuova teoria*, cit., p. 54).

La prospettiva del GN contemporaneo – o almeno di una consistente parte di esso, e di quella parte che gode di maggiore notorietà – ha pertanto abbandonato l'idea di una conoscibilità dell'Essere, e dell'Essere dell'uomo, come presupposto di una teoria del diritto e della giustizia. Ha, per contro, come detto, accolto l'idea di una ragione pratica che, argomentando nel contesto di una comunità di discorso, possa ricavare da sé le buone ragioni per l'azione, e nello stesso tempo possa valutare se le norme positive meritano di essere obbedite, nella misura in cui si fanno veicolo di tali buone ragioni. Facendo questo, ancora, il GN contemporaneo ha spostato l'attenzione dal diritto naturale (che propriamente non esiste: l'unico diritto di cui si possa correttamente parlare è il diritto positivo) alla morale naturale, che si compone di quei valori ai quali fare riferimento per determinare le

buone ragioni dell'azione. Infine, il GN ha impostato il rapporto tra valori morali e ragioni per l'azione, in termini di determinazione interpretativa, ritenendo – correttamente – che i valori morali siano sempre orientamenti ideali, e le norme determinazioni storiche concrete dei primi. I valori morali di riferimento, in altri termini, sono sempre orientamenti astratti, che nella loro astrattezza si pongono come intrinsecamente necessari per l'esercizio della ragion pratica, mentre le norme, ovvero le regole per l'azione umana, sono le determinazioni concrete di tali valori, e dunque sono sempre storicamente situate, culturalmente condizionate, soggettivamente percepite e argomentate.

Se questa ricostruzione del GN contemporaneo è corretta (e credo che in gran parte lo sia, scontata la perdurante molteplicità di forme in cui GN si presenta), essa mostra al contempo la grande forza persuasiva del GN, e la sua tendenza ad abbandonare ogni legame con la “natura”, o più precisamente la sua tendenza a costruire l'oggettività del diritto in modo del tutto indipendente da ogni concetto di naturalità.

Sul piano dialettico, non v'è dubbio infatti che il GN abbia oggi trovato il modo per inserirsi con successo in un dibattito pubblico restio ad accettare argomenti metafisici o un'antropologia personalista, ma molto disponibile (almeno in teoria) a ragionare sugli orientamenti concreti della prassi umana, e ad includere nel dibattito pubblico ogni argomento che si presenti con onestà come una interpretazione ragionevole del bene umano e di ciò che può essere compatibile con una ordinata interazione sociale.

Dal punto di vista teoretico, come detto, il GN contemporaneo paga questa maggiore accoglienza nel dibattito pubblico con una rinuncia alla “natura”. Di naturale forse è rimasta solo una morale, non certo un diritto, ma anche tale morale naturale non va molto al di là di orientamenti ideali tanto astratti quanto generici. Il ruolo centrale, in questa prospettiva, è giocato dalla ragione pratica, cui spetta di trovare buoni argomenti e buone ragioni per l'azione, e di determinare in orientamenti pratici – specifici per il tempo e il luogo – tali valori oggettivi.

Il rischio di un modo siffatto di ragionare – che, premetto, ritengo molto condivisibile – è che pur partendo da presupposti molto diversi, risulti di fatto analogo negli esiti al PG. Ovvero che alla fine tutto si riduca al confronto tra argomenti, confronto che in democrazia (l'orizzonte nel quale assumiamo si svolgano tali discussioni sulla prassi) non può che coincidere, quanto ai suoi esiti, con gli orientamenti elettorali, e dunque ancora con la volontà di quel legislatore-sovrano tanto caro al PG.

Facciamo un esempio: Rawls ha individuato i valori morali (oggettivi, ma bisognosi di determinazione) in “liberty, opportunity, wealth, and self-respect”. Sono – suo parere – valori base, valori che chiunque, qualunque altra cosa voglia, dovrebbe volere, perché precondizioni di ogni piano e progetto d’azione. Certamente si tratta di un elenco tra molti altri, ma al di là dell’autorevolezza di Rawls è comunque un elenco plausibile, e ragionevole. Ora, cosa significhi per noi, oggi, di fronte ad una situazione specifica, agire in conformità ad uno o a più di questi primary goods è cosa impossibile da sapere, se non determinando tali valori e concretizzandoli in norme specifiche e puntuali. Tale opera di determinazione, come detto, è affidata alla ragion pratica, ed è costitutivamente dialettica, aperta al confronto, provvisoria, criticabile, bisognosa di continui adattamenti e aggiornamenti. Qual è il luogo nel quale tale opera di determinazione si produce? Evidentemente è il dibattito pubblico, inteso in senso ampio come dibattito tra i cittadini, tra i partiti, tra le formazioni sociali, tra le corti e tra i singoli giudici, nella dottrina, sul web, insomma inteso come luogo aperto all’argomentazione e al confronto. E certamente, siccome tale dibattito non è mai puramente accademico, dovrà produrre risultati, e dovrà farlo in tempi compatibili con le necessità della vita civile. Dunque, dovrà arrestarsi – mai definitivamente, certo – e affermare che non ostante la presenza di buone ragioni avverse, di opinioni contrarie, di dissenting opinions, la determinazione dei valori morali è, in un certo momento e in un certo luogo, una e una sola. Ora, in democrazia, tale momento finale è la produzione normativa, sia nel senso di produzione legislativa, sia nel senso di produzione giurisprudenziale. Quale che sia il luogo e il modo in cui si pongono le norme, ad un certo punto è la *produzione* normativa, la loro positivizzazione, a rappresentare l’esito della determinazione dei valori morali che il GN presuppone come oggettivi (e che per il PG sono o indifferenti, o soggettivi). Un esito sempre criticabile, mai definitivo, perché i tempi e le circostanze mutate potranno far ritenere obsolete, o inadeguate, le buone ragioni che erano poste a sostegno delle norme (per il tramite dei dibattiti politici, o delle argomentazioni giurisprudenziali), e che solo il dibattito pubblico potrà mutare, nelle forme che gli sono proprie, sostituendo norme nuove alle vecchie.

E così, seguendo l’esempio dei primary goods di Rawls, è possibile che una buona determinazione del self-respect sia ritenuta essere una norma che punisce il consumo di sostanze stupefacenti, o che legittima le mutilazioni genitali meno invasive, o vieta condizioni di lavoro troppo gravose, o

che o che al contrario vieta l'ostensione di simboli religiosi ritenuti lesivi della dignità femminile. Tutte queste norme, e anche quelle loro contrarie, possono con buoni argomenti essere ritenute determinazioni adeguate del valore morale fondamentale suddetto. Certo, alcuni argomenti saranno migliori di altri, ovvero saranno più capaci di convincere e orientare gli esiti del dibattito pubblico, per quanto sempre in modo provvisorio. Tali argomenti "vincenti" saranno allora in grado di veicolare la volontà sovrana, o di influire sull'opinione prevalente della giurisprudenza, e per conseguenza saranno in grado di sostenere la produzione di queste o di quelle specifiche norme.

Ma, come si vede, non c'è poi una grande differenza tra dire questo, e dire che il diritto si identifica, nel tempo e nello spazio, con il diritto positivo, e che gli argomenti che in democrazia vengono proposti per orientare la volontà del popolo sovrano altro non sono che posizioni soggettivamente convincenti, tutte meritevoli di ascolto e spazio, tutte proponibili, ma che solo il gioco delle maggioranze e delle minoranze potrà rendere alcune, e non altre, fondamento delle scelte legislative. Posizione, questa, condivisibile da qualunque positivista: che non condividerebbe l'esistenza di valori morali fondamentali e oggettivi, ma – a maggior ragione una volta che tali valori siano stati positivizzati in diritti fondamentali – non fa fatica a seguire il giusnaturalista per tutto il resto del ragionamento.

Ci sono insomma alcuni fattori che rendono il GN contemporaneo molto più comprensibile dal, e molto più vicino al, PG, fattori che ne rappresentano perciò le migliori potenzialità e i maggiori rischi. Tali fattori, che qui ho descritto brevemente, sono: la priorità della ragion pratica sulla ragione teoretica; l'accettazione del diritto positivo come unico diritto esistente in senso proprio; la scelta per l'oggettivismo etico, e per la giustificazione etica delle scelte normative come ragione dell'obbedienza; l'idea che tra valori morali e norme giuridiche vi sia un rapporto di determinazione interpretativa; l'idea che il luogo privilegiato per l'opera di determinazione sia il dibattito pubblico; l'idea, infine, che il dibattito pubblico secondo ragione e entro limiti stabiliti rappresenti la struttura essenziale della democrazia e dello Stato di diritto.

In questa prospettiva, il GN vede nel diritto positivo (di uno Stato di diritto) il risultato dell'opera di interpretazione e autoriflessione che una comunità compie su se stessa, e dunque la determinazione di quelle prassi meritevoli di attuazione nell'orizzonte della convivenza civile. Tale opera interpretativa, che il diritto positivo rispecchia, ha dei limiti e dei vincoli,

dati sia dai valori morali che il diritto stesso ha interiorizzato (nella forma dei diritti fondamentali), sia dai meccanismi procedurali di gestione del dibattito pubblico, sia dal ruolo della giurisprudenza. Comunque sia, il GN contemporaneo confida nel fatto (ritiene ragionevole) che la pratica giuridica di uno Stato di diritto abbia le risorse affinché, almeno nel lungo periodo, i valori morali non siano negati o traditi, ponendo in essere meccanismi di autocorrezione.

Cosa ci sia di “naturale”, in tutto ciò, non mi pare evidente. Anzi, direi che il GN ha identificato la natura con la natura dell’uomo (in modo un po’ troppo antropocentrico; ma questa è un’altra questione), e quest’ultima con la ragion pratica e con il suo funzionamento. E siccome tale funzionamento si caratterizza per la sua dimensione linguistica ed ermeneutica, la democrazia moderna e lo Stato di diritto paiono rappresentarne l’orizzonte migliore e più adeguato. Il che però rende davvero difficile ritenere che gli esiti della deliberazione democratica possano essere criticati, se non sulla base di argomenti inevitabilmente ridotti al rango di opinioni personali, legittime ma non molto probanti. E questo, mi sia consentito dirlo, rappresenta davvero una notevole concessione del GN al valore del diritto positivo, e una notevole rinuncia ad una parte centrale della sua tradizione.

Il richiamo alla natura resta sullo sfondo. Come una meta lontana, quasi un ideale cui tendere, una sorta di orizzonte finale che orienta la riflessione, ma che nel frattempo non può che cedere il passo alle determinazioni che la democrazia, quali che siano, avrà adottato per disciplinare la prassi umana. Mi rendo conto che può sembrare poco, soprattutto se si pensa alla forza teoretica di altri modelli – più combattivi – di GN; e tuttavia, forse, è la forma di GN più adatta al mondo contemporaneo, e ad un contesto in cui i paradigmi del diritto naturale classico sono ormai solo qualcosa di archeologico.

# Principio e fondazione del diritto in Rosmini

MARIO CIOFFI

«La *ragione* insegna a vincere il timor della morte, ma la *natura* ripugna sempre ad incontrarla»<sup>1</sup>.

È l'espressione che Antonio Rosmini elegge a rappresentare l'opposizione di sempre tra *oggetto* e *soggetto*, idea e realtà, legge ed istinto. Vi è opposizione tra natura e società, tra persona umana e natura umana, e tra persona e persona<sup>2</sup>. L'uomo non è meramente persona, ma anche materia che circonda e fascia questo elemento sublime che è la personalità. Il conoscere appartiene alla natura dell'uomo, il riconoscere alla ragione, che è la facoltà di giudicare e applicare l'essere agli enti. La ragione mette l'uomo in comunicazione con la realtà e propone un retto giudizio sul valore delle cose, dato dall'ordine dell'essere. Nel riconoscimento volontario o pratico dell'essere e degli enti per quello che sono e valgono sta la moralità, che è libera volontà o amore, il passaggio dall'essere al dover essere. L'atto morale impegna sinteticamente la persona nella sua intelligenza e volontà: la moralità si ha quando la verità è voluta ed amata come bene, e non può esserci senza una volontà che si impegna a comportarsi convenientemente di fronte alla legge.

Anche il diritto secondo Rosmini non sfugge a questa dialettica. Esso è una entità che contiene in sé gli elementi opposti della morale e dell'eudemologia che si risolvono nell'unità sintetica di forma e materia. In questa unità che è il diritto si compone lo scontro tra la libertà, che anela a rimuovere l'istinto, e la necessità che sommerge l'umana natura<sup>3</sup>. Non meno

---

1 A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, a cura di R. Orecchia, Cedam, Padova, voll. 6, p. 398.

2 «Il diritto in una persona, l'obbligazione corrispondente di rispettarlo nell'altra, pone una certa maniera di divisione fra persona e persona; l'una si oppone all'altra, come l'attivo s'oppone al passivo; l'una possiede esclusivamente un diritto, l'altra è astretta di rispettarlo [...]: il comando della legge giuridica è inflessibile, e, se si può dir così, immisericorde. Tale inflessibilità del diritto rende spesso grave agli uomini questa relazione [...]. E tuttavia ella è giusta; anzi è ciò in cui consiste la giustizia presa in senso stretto. Chi ha il diritto può esigere che gli altri glielo rispettino: chi possiede un bene può esigere che gli altri glielo lascino godere in pace» (Ivi, p. 723).

3 Cfr. i miei *Persona e diritto in Rosmini*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2005 e *Il diritto come giustizia e amore nella filosofia di Rosmini*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2012, ambedue nella collana "Biblioteca di studi rosminiani" sotto gli auspici del Centro internazionale di studi

l'istinto che la legge determina le operazioni umane: l'uomo può scegliere, e in ciò sta la sua libertà, la forza pratica che può indirizzare all'ordine soggettivo o a quello oggettivo, al piacere o al dovere. La relazione fra bene eudemonologico e bene morale unifica nel soggetto il fatto alla legge tramite la libertà morale che nasce dall'opposizione dell'oggetto al soggetto, e nel cui uso il Nostro vede il massimo ed unico bene soggettivo della persona. Consapevole che la scienza, anche la più sublime, è mezzo alla pratica, il Roveretano non detta leggi alla natura, ma la osserva, ascolta, ne segue le tracce, e scruta con semplicità e senza prevenzioni lo spirito umano. Pur essendo un pensatore massimamente sistematico, egli non esita ad atteggiarsi passivamente dinanzi alla realtà, pronto a riconoscere tutto ciò di cui la natura è fatta ed evitando l'errore di negare l'esistenza di una cosa solo perché non conforme alle leggi che l'uomo vorrebbe imporre alla natura. Vedere le cose nell'ordine intrinseco dell'essere e della loro verità permette di scorgere nella natura umana la sede di una forma: se i principi legati alla natura umana sono imprescindibilmente legati alla persona umana con un nesso fisico e morale, e se nell'ordine logico il vincolo con le persone è posteriore a quello con le cose, la distinzione tra diritto formale innato e diritti materiali innati mette in chiaro quale sia la prima sede della libertà e quale la prima sede della proprietà. La prima sede della libertà è la persona umana, la prima sede della proprietà è la natura umana. La verità, che rifulge alla mente e la costituisce intelligente, fa conoscere la realtà e, se assentita ed amata come bene, diventa sapienza e chiarificazione dell'esistenza. Riconoscere la verità che è in noi senza confondersi con noi, quella verità dal cui principio ogni conoscenza muove, è il criterio che Rosmini segue fedelmente.

«A giudicare con rettitudine, è solo necessaria la *semplicità*; la quale, scevra di prevenzioni, abbandona alla verità che viene, per così dire, incontro all'uomo. A giudicare poi tortamente, ci è del tutto necessario di contrariare alla natura, d'inventare un'*astuzia*, di fare una violenza. Ad esser buoni, noi non abbiamo quasi a far altro che esser passivi al vero, e seguir la natura; ad esser cattivi ci convien dispiacere un'infelice attività, ed andar contro al vero, che sta pure in noi, e immoto, e in se stesso inespugnabile. Di che ritraggasi, che il solo presentarsi da prima d'un oggetto alla mente nostra annuncia in noi stessi la legge eterna della giustizia»<sup>4</sup>.

---

rosminiani. Per un profilo a grandi linee del pensiero del Roveretano cfr. il mio *Rosmini filosofo di frontiera*, Città di vita, Firenze 2001.

4 *Filosofia del diritto*, p. 63.

Per rimediare ai guasti del sensismo e del soggettivismo bisognava abbandonare pregiudizi e certezze senza fondamento. Era necessario un rinnovamento della scienza in generale e della scienza del diritto in particolare, un rinnovamento vero e non di facciata che esprimesse quel «buon coraggio che libera la Filosofia da inutili restrizioni e ingiusti vincoli, e nasce nella mente di chi prende a filosofare mosso dall'*amore della verità*»<sup>5</sup>. Se il primo fine a cui il prete filosofo ordina la sua dottrina è combattere gli errori che deturpavano e sviavano la filosofia, il secondo è «ridurre la verità a sistema», e poiché «il sistema della verità altro non è se non la descrizione di lei, in quella forma nella quale sta contenuta nei principi», egli vede in quel sistema «il più nobile ed alto scopo a cui si possano rivolgere gli studi»<sup>6</sup>. Determinare i principi, ossia le ragioni prime di tutto il sapere, è l'ufficio della filosofia come concepita da Rosmini, e dare una filosofia che potesse essere solida base alle scienze è il principale intento della sua opera. Le discipline scientifiche, soggiacite alle suggestioni del sensismo, avevano portato a compimento quella corruzione profonda di cui egli poteva dirsi testimone e vittima. Il sensismo, malattia oscura della mente, con la sue illusorie operazioni chimiche aveva finito per annullare anche la scienza<sup>7</sup>.

«Dalla sovversione anzi dall'annientamento della Filosofia operato nel secolo scorso dagli autori del sensismo, guazzabuglio di negazioni e d'ignoranze, che sotto il nome assunto di filosofia invase tutta l'Europa con più detrimento del vero sapere, che non vi avesse recato giammai alcuna invasione barbarica, derivò quella corruzione profonda della Morale, del Diritto, della Politica, della Pedagogia, della Medicina, della Letteratura, e più o meno di tutte l'altre discipline, della quale noi siamo testimoni e vittime: e questa corruzione, trasfusa nelle azioni e nella vita mentale dei popoli e della stessa società umana, continua a dilacerare, come mortifero veleno, le viscere di quelli e a minacciar questa stessa di morte. Da quell'ora sembra essersi in molti quasi perduto nelle cose morali il senso comune; le passioni e l'ignobile calcolo degli interessi materiali sono divenuti l'unico consigliere, l'unico maestro delle menti: e queste, aperte a tutte le prevenzioni, disposte a dare il loro assenso sull'istante alle sentenze più stravaganti, a toglierlo pure sull'istante alle più dimostrate, secondo l'opportunità casuale; orgogliose di soggiacere alla schiavitù delle opinioni più appassionate, anzi, appunto perciò, schizzinose della

---

5 A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, a cura di P. P. Ottonello, Città Nuova, Roma 1979, p. 49.

6 Ivi, p. 15 ss.

7 «L'uomo, nei primi suoi tentativi d'acquistare un conoscimento scientifico, non si volge ad astratte speculazioni, né se n'appaga, ov'altri glielo presenti, giudicandole vane ricerche. Ché le astrazioni si possono desiderare per la luce che danno a conoscere la realtà, ma sole non sono amabili. L'uomo è realtà, e vuol accrescere la realtà propria, e non può accrescerla colle pure astrazioni» (A. ROSMINI, *Teosofia*, a cura di S. F. Tadini, Bompiani, Milano 2011, p. 270).

soggezione più ragionevole; credule fino all'assurdo, incredule all'evidenza, legislative del mondo intero, intolleranti di ogni legge, frenetiche dei propri diritti, immemori dei propri doveri [...], sembrano aver perduto ogni coscienza della virtù e della verità»<sup>8</sup>.

Il male che tocca il pensiero offusca la verità e l'intelligenza, e l'uomo perde la dignità di soggetto di diritti inalienabili per diventare oggetto manipolabile da ideologie che, accentuando gli elementi naturalistici, negano quanto di più alto e sublime vi è nell'umanità. Occorreva dunque una terapia che liberasse la filosofia da ogni forma di sensismo, alla cui radice sta la negazione della verità che si perpetua nella storia come un'empietà nei confronti di Dio e dell'uomo: dominare l'essere, sostituirsi all'essere o fare a meno dell'essere è una religione senza Dio. Ridurre la persona umana a mera natura, ad oggetto spogliato della libertà, o elevarla al di sopra dei propri limiti e divinizzarla, sono forme di empietà. Se la scienza si arroga il diritto di pronunciarsi sull'essenza delle cose, è essa stessa empietà, perché dimostra di non avere il senso del limite. Privando l'uomo della sua libertà, il sensismo lo aveva sottoposto ad una fatalità cieca, alla morte delle sue facoltà.

«Le sommità del secolo scorso perdettero di veduta la giustizia, quest'essenza della perfezione delle leggi; l'attenzione loro si rannicchiò nell'utilità: fu un passaggio dai principi alle conseguenze. La giustizia è un *principio*, l'utilità è una *conseguenza*. Fino a che questa conseguenza della utilità si considera nel suo nesso col principio della giustizia, il pensare non è pervertito: quando l'utilità riman sola dinanzi all'attenzione dello spirito, allora è venuto il regno del sofisma nelle menti, che è anarchia nella società: allora tutto ciò che si medita sulle leggi è cosa esteriore, estranea alla loro vera ed intima essenza. Questo progredimento dell'attenzione dello spirito dalla giustizia delle leggi all'utilità, non è un fatto isolato: la formula generale che esprime questa condizione della mente scaduta dalla contemplazione dell'essenziale a quella esclusiva dell'accessorio, rinviene a questa: "gli uomini abbandonarono le idee, per non attendere più che alle sensazioni". Il sensismo: ecco in una parola la spiegazione di tutto ciò che è avvenuto in teoria ed in pratica: il sensismo è il sinonimo dell'*idiotismo*, che apparve nell'umanità presuntuosa e verbosa: le idee mostrano le essenze, le sensazioni sono accessori del soggetto intelligente, anzi un nulla senza quelle. L'utilità è un fatto, come è un fatto la sensazione: la giustizia è un'idea: vedere in questa idea della giustizia i fatti, è vedere "nel generale i particolari": ecco l'umana sapienza»<sup>9</sup>.

---

8 *Introduzione alla filosofia*, p. 29.

9 *Filosofia del diritto*, pp. 6-7.

Per non defraudare l'uomo, per sollevarlo dalla miserevole condizione in cui era stato ridotto, occorre un rinnovato accordo tra filosofia e vita. La filosofia, da formale e vuota erudizione, avrebbe dovuto trasformarsi nell'annuncio di una rigenerazione che, rinnovando in profondità la struttura dell'umano, conducesse anche al rinnovamento della società. Occorreva ritornare all'oggettività, ad una verità oggettiva per essenza, inalterabile dal soggetto conoscente, e capace di stroncare in radice scetticismo e soggettivismo. Questa verità è l'essere in tutta la sua estensione, l'essere *per sé oggetto* che non può non essere oggetto, degno di riverenza ed amore, necessario come è necessaria la morale. L'essere oggettivo è l'equivalente della verità, quella verità che «lungi dall'imporre per se stessa una servitù agli uomini, è l'unica causa della loro libertà, della qual libertà essi non rimangono privi se non allora che essi la ricusano, col ricusarne la causa»<sup>10</sup>. Fondamento della morale e del diritto, l'essere per sé oggetto è il solo capace di raddrizzare queste due discipline che erano state capovolte dai sofismi del sensismo e del soggettivismo che, scambiando il passivo per l'attivo, avevano trasformato l'obbligato nell'obbligante, attribuendo al soggetto ciò che è dell'oggetto. Solo «ristabilita la morale, fermatane immobilmente la base, è con questo stesso salvato anche il diritto, e la doppia eccellenza delle azioni umane, cioè l'etica e la giuridica»<sup>11</sup>. Dalla restaurazione della filosofia Rosmini fa dipendere anche quella «di tutte l'altre scienze, delle quali la filosofia è madre e nutrice, principalmente delle morali, dove ogni decoro ed ogni onore dell'umanità consiste»<sup>12</sup>. La scienza non è mai separabile dalla virtù, che eleva il conoscere ad azione morale e libera, e poiché l'ideale è sempre la misura del reale, per essere virtuoso l'agire deve sempre riferirsi e conformarsi all'ideale: «la legge nella sua forma astratta è sempre un'idea o nozione; la virtù all'incontro non è un'idea, ma una realtà, la realizzazione dell'idea»<sup>13</sup>.

Per l'abate trentino il diritto è un atto spirituale inserito nell'ordine dell'essere ideale e al tempo stesso nell'ordine delle cose reali. Il diritto non può mai restringersi dentro la sfera di un reale soltanto sensibile perché gli sta innanzi, come legge inesorabile dalla quale non si può dissentire senza rendersi ingiusto, l'ordine ideale, che è il principio stesso della verità e della moralità. Carattere essenziale della moralità è abbracciare l'essere nel suo

---

10 *Introduzione alla filosofia*, p. 58.

11 *Ivi*, p. 32.

12 *Ivi*, p. 31.

13 *Ivi*, p. 117, nota 7.

tutto, esigenza ontologica insopprimibile, e solo vivendo nella moralità il diritto può conseguire l'unità e la totalità del suo termine, che è l'unione con l'essere. Se fosse astratto dalla moralità, che è giustizia, ordine dell'essere, e consistesse solo nell'eudemonologia, il diritto scadrebbe ad arbitraria ed infondata astrazione perché disunito all'ideale completo ed infinito dal quale è misurato. Il diritto non è la semplice conservazione del bene eudemonologico fatto di senso, istinto e natura, ma è l'unità sintetica di utilità e giustizia che congiunge il mondo reale e ideale. Utilità e giustizia, eudemonologia e morale, convivono armoniosamente dentro lo spirito e si avverano e realizzano nella loro relazione che dà vita al diritto. L'utilità senza la giustizia non può mai assurgere al rango di diritto, che però non può essere solo giustizia ideale perché sarebbe solo intelligibile, privo di relazionalità e vita reale.

L'idea dell'essere, il puro oggetto, per il suo carattere obbiettivante è la verità di tutte le cose, il principio unico della morale e del diritto. La legge morale è l'essere stesso nel suo ordine e nella sua intrinseca razionalità, e il riconoscimento dell'essere nel suo ordine è il principio totale e fondante della morale rosminiana<sup>14</sup>. Intelligibilità e realtà, pur investendo la totalità dell'esperienza, non la esauriscono poiché entra in campo la terza forma dell'essere, la morale, non riducibile né alla soggettività né all'oggettività, pur implicandole entrambe. La legge del riconoscimento dell'essere si riverbera anche sul diritto, che risulta ontologicamente fondato sulla giustizia e gode necessariamente dei caratteri dell'oggettività poiché deriva dall'essere ideale che è verità. Anche per il diritto avviene che la moralità è il rapporto tra il mondo ideale e reale, e che la legge e la volontà sono i due termini di questo rapporto. Il carattere saliente del diritto, la cui essenza è unica e sempre la stessa, è dato dall'unità sintetica di idea e realtà che si realizza per la moralità che lega la parte fisica e quella razionale del diritto, portandole a perfezione e compimento. Per Rosmini «l'*Etica* ha una speciale relazione col *Diritto*»<sup>15</sup> che, come ogni scienza, non è separabile dalla morale.

Per poter essere pienamente compreso, il diritto deve essere considerato nel sistema della filosofia, nell'unità e totalità che sono i caratteri di questa quando è indirizzata alla vera scienza. La legge morale è l'*essenza* del diritto, corrispondente all'idea dell'essere o lume della mente, che è la *forma*

---

14 «Ama l'essere, ovunque lo conosci, in quell'ordine che egli presenta alla tua intelligenza» (A. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, a cura di U. Muratore, Città Nuova, Roma 1990, p. 110).

15 *Filosofia del diritto*, p. 48.

del diritto, forma che innalza alla dignità di cosa giuridica ciò che di natura sua è soltanto eudemonologico. La relazione dell'universale col particolare costituisce il concetto del diritto, la cui scienza consiste nel rapporto tra ciò che è eudemonologico con ciò che è morale. Né il bene eudemonologico né la legge morale, presi separatamente, danno vita al diritto, che nasce dalla loro unificazione, ossia nell'integrazione, nel soggetto, del *fatto* alla *legge* all'interno di un processo dialettico.

L'intento del Roveretano è conciliare l'intelletto e il senso tramite la ragione. Sotto questo aspetto c'è stretta consonanza tra la *Filosofia del diritto* e il *Nuovo Saggio*: l'idea del diritto, ossia il concetto del diritto, non è altro che una sintesi tra la materia e la forma ad opera della ragione, che è la promulgatrice della legge morale. Se astratto dalla legge, il soggetto è guidato dal senso, dall'istinto, ed il suo primo volere è di natura sensibile; ma quando, col riconoscere, aderisce volontariamente agli oggetti che si presentano all'intelletto, egli adempie il suo dovere, diviene persona morale ed «entra nella sfera di quelle cose che partecipano dell'infinito, che acquistano un infinito prezzo»<sup>16</sup>. L'uomo, divenuto persona, esce dal buio della sensazione e assurge alla luce ed al bene delle cose intese e volute. La persona è soggetto ed oggetto, senso e ragione, e attraverso l'energia morale che erompe dalla lotta tra l'istinto e la legge, gli uomini si affacciano al mondo del diritto.

«La *libertà morale* nasce nell'opposizione dell'oggetto al soggetto. Il soggetto, come tale, astraendo dalla legge ch'egli riceve dall'oggetto, è guidato dall'istinto: l'oggetto all'incontro, senza badar punto all'istinto come istinto, gli impone una legge, gli prescrive un modo di operare conforme al vero [...]. L'uomo in questo contrasto non è necessitato né dall'una, né dall'altra parte: può scegliere, può far uso dell'uno, ovvero dell'altro dei due principi determinanti: ecco la libertà. Come la legge è inflessibile, così l'uomo sente di venire da essa obbligato moralmente, senza coazione fisica. Ma questa obbligazione stessa sentita di continuo senza che la sua intimazione cessi giammai, senza che la sua voce giammai s'alenti, dà all'uomo anche uno stimolo e una forza di operare rettamente. E' prima il *sentimento*, poi anco la *coscienza* del proprio dovere il germe della forza morale. E questa forza, questa energia morale è nostra propria. Siamo noi, come soggetti intelligenti, che ci opponiamo a noi come soggetti senzienti: è il soggetto divenuto persona, che si contrappone a sé mero soggetto istintivo: e quegli siamo noi; onde noi siamo oggimai gli autori di quello che operiamo, e a noi se ne deve la lode o il biasimo, il merito o il demerito. Quindi un vero potere dell'uomo sulle sue operazioni: abbiamo trovato con questo un elemento del diritto. E ve-

---

16 A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. Evain, Città Nuova, Roma 1981, p. 489.

ramente, il concetto del diritto suppone primieramente una persona, un autore delle proprie azioni»<sup>17</sup>.

Il sentimento fondamentale, che è la parte soggettiva della conoscenza, e l'essere ideale che ne è l'elemento formale, danno vita all'uomo, che è «un soggetto principio insieme dell'animalità e dell'intelligenza», mentre la persona è «un soggetto intellettuale in quanto contiene un principio attivo supremo»<sup>18</sup>. Senza l'idea il sentimento è cieco, senza il sentimento l'idea è vuota: nell'uomo soggettività ed oggettività si fondono senza confondersi, plastica espressione del sintesismo che lega insieme reale e ideale attraverso il morale, dando vita all'entità che è la persona. Individuo e persona affondano le loro radici rispettivamente nella soggettività e nell'oggettività, ed anche la persona umana, ente finito intelligente capace di sintesi compiuta delle tre forme, è una e trina, ideale, reale e morale<sup>19</sup>.

Per aversi la moralità è necessario che la legge sia voluta da un soggetto reale. Così Rosmini evita ogni sospetto di astrattismo o formalismo, perché la legge morale, pur essendo legge universale e fonte unica di ogni verità, ha un contenuto concreto in quanto impone che il soggetto si adegui, di volta in volta, agli oggetti conosciuti. Il riconoscere è sì un giudizio, ma pratico, un assenso che impone una determinata condotta conforme alla ragione<sup>20</sup>.

Come non è concepibile separata dalla filosofia, la scienza delle ragioni ultime del sapere, così la scienza del diritto non è mai separabile dalla giustizia, che è l'essenza della perfezione delle leggi e «precede e genera il

---

17 *Filosofia del diritto*, p. 106.

18 *Antropologia in servizio della scienza morale*, p. 427.

19 «Il circolo reale, intellettuale e morale dell'atto ontologico, costituente l'ente finito uomo, modellato e fondato nel circolo uno e trino dell'essere assoluto, trova nel morale, cioè nella volontà che è un atto immanente di amore, la sua chiusura o meglio la sua costituzione fondamentale e radicale» (C. BERGAMASCHI, *L'essere morale nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini*, La Quercia, Genova s. d., p. 89).

20 Rosmini evita l'errore chiamato dal Croce *astrattismo morale*, che rifiuta al concetto di utile il posto che gli spetta nell'organismo dello spirito (Cfr. B. CROCE, *Filosofia della Pratica*, Laterza, Bari 1909, p. 237). «Noi non abbiamo esperienza di un soggetto meramente intellettuale; abbiamo esperienza del soggetto umano, che ad un tempo è animale e intellettuale, razionale [...]. L'esistenza di un soggetto meramente intelligente è l'esistenza di un soggetto senza azione, senza eccitamento violento, senza movimento di sorte, assorto in un'immobile contemplazione che lo tiene fuori di sé, e dalla quale non può mai passare a trovar se stesso» (*Antropologia in servizio della scienza morale*, pp. 443-446).

diritto»<sup>21</sup>. Anche nella *Filosofia del diritto* Rosmini fa appello al senso comune ed applica lo stesso metodo adoperato nel *Nuovo Saggio*:

«Procurai di muovere i ragionamenti della filosofia da ciò che è semplicissimo oltremodo, ovvio, volgare, parendomi di aver posto sicuro il piede, qualora io l'avessi locato in un vero trito, e perciò indubitabile. Ora generalissime sono le verità che illuminano le menti delle plebi: contemplarle fino a vedere in esse i veri particolari, ecco il compimento del sapere, il sommo dell'umana sapienza. Applicando le quali considerazioni alle leggi positive, l'idea semplicissima, volgare, e però sopra ogni altra nobilissima, dalla quale dee partire ogni solido ragionare intorno ad esse, parvemi quella della giustizia, tutti gli altri pregi delle leggi apparendo siccome accidentali, accessori, derivati: la perfezione delle leggi avere nella sola giustizia l'essenza; e certo è nell'essenza di ciò di cui si ragiona, che tutta deve intendere la mente; la quale, pervenuta alla nuda essenza della cosa, qui insista, qui affondi»<sup>22</sup>.

Il Roveretano inizia il discorso sul diritto dall'idea della giustizia, una delle idee semplici e generalissime che sono le essenze delle cose più eccellenti di cui necessita la natura umana. L'idea della giustizia costituisce l'essenza del diritto corrispondente al lume della ragione, verità evidente ed essenziale dell'essere universale. La prima considerazione che noi facciamo del diritto è la *notizia* o intuizione della giustizia, e questa notizia rende possibile il giudizio col quale affermiamo che il diritto è realmente esistente nella sua particolarità ontologica. Come per Kant, anche per Rosmini conoscere è giudicare: mediante l'*a priori* del diritto che è la giustizia, e mediante la  *sintesi primitiva* che è la prima operazione della ragione, si ha il *giudizio primitivo*, l'atto del conoscere per eccellenza che dà la percezione intellettuale del diritto. Come ogni idea, anche l'idea del diritto è un rapporto sintetico tra la materia e la forma ad opera della ragione, la «forza unica dello spirito che unisce insieme l'essere e il sentimento, e poscia vi usa sopra la riflessione»<sup>23</sup>.

L'abate filosofo non ha dedicato una trattazione specifica al tema della giustizia, perché l'idea di giustizia è per lui una di quelle idee «che si cavano dai visceri dell'essere, idee pure, scevre d'ogni altro principio, che quel semplicissimo dell'essere in universale»<sup>24</sup>. Poiché scaturisce dalle profondità dell'essere, l'idea della giustizia è il fondamento della morale e il criterio supremo per giudicare tutte le azioni umane. L'esigenza della giustizia è

---

21 *Filosofia del diritto*, p. 131.

22 Ivi, p. 5.

23 *Introduzione alla filosofia*, p. 243.

24 A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, Bertolotti, Intra 1875-1876, voll. 2, II, p. 5.

insita nella persona, nella quale è presente un elemento trascendente, il *divino*, l'immagine di Dio nel mondo, quell'essere ideale che la impegna a stabilire rapporti di doverosità e carità con tutte le altre persone. Essendo nella persona, dalla quale si prolunga nel campo sociale e politico, la giustizia non è un dato astratto, ma un principio universale e concreto ontologicamente fondato.

«La giustizia non è cosa manufatta dagli uomini; né le mani degli uomini la posson difare: ella è anteriore alle leggi che fanno gli uomini, le quali propriamente non possono essere che un'espressione, una cotal veste della giustizia [...]. La giustizia è l'essenza di tutte le leggi: né alcuna autorità esiste se non quale ministra della giustizia: la giustizia è anche l'essenza della stessa autorità»<sup>25</sup>.

I principi sono immutabili, eterni, le loro applicazioni invece variano da popolo a popolo e secondo i tempi: solo «la legge universale della giustizia, che ai casi viene applicata», non può essere «che sempre la stessa, sempre semplice ed una»<sup>26</sup>. Il principio della giustizia è lo stesso principio della morale: la legge che impone di riconoscere, amare e stimare gli enti per ciò che sono in rapporto all'essere universale, secondo la gerarchia dei valori, è la stessa legge della giustizia, che è un aspetto della legge di verità. La giustizia è legge eterna in quanto risiede nella ragione divina: «Ella mi è data col primo apparirmi delle cose: non nasce ad un parto colla scienza, ma nasce ad un parto colla verità; poiché ella comincia comandandomi che io riconosca la verità», e la sua indole è *semplice*, «e tale deve essere, acciocché il suo lume possa risplendere ugualmente in tutti gli uomini»<sup>27</sup>.

Il sensismo aveva distolto l'interesse dall'essenziale, dai principi, per spostarlo sull'accessorio, le sensazioni e le conseguenze. Molti, riponendo eccessiva fiducia nei codici, coltivavano l'illusione che questi fossero perfetti indipendentemente da ogni riferimento alla giustizia e al diritto naturale. Presumere che bastasse una normativa uniforme e codificata per ottenere leggi perfette, prescindendo da un discorso serio sul giusto e l'ingiusto, era una mostruosità, pensava Rosmini, che guardava con favore ai codici, ma si preoccupava che le leggi ivi raccolte fossero anzitutto giuste. Solo nella giustizia sta la perfezione delle leggi, ogni altro pregio è accidentale ed accessorio. Se un codice pretende di esser nato dalla pura ragione, di essere

---

25 *Filosofia del diritto*, pp. 7-8. «La giustizia entra prima di ogni altra cosa nella costruzione di ogni umana società», che è «un effetto, un'opera della giustizia che esercita la sua autorità negli uomini» (Ivi, p. 18).

26 Ivi, p. 9.

27 Ivi, pp. 75-76.

lo specchio fedele del diritto di natura, se si presenta come l'oracolo di una divinità che comanda l'idolatria verso le disposizioni che contiene, se si ammanta di immutabilità e perfezione, esso rappresenta la morte della scienza e l'esaltazione dell'ignoranza.

Le varie codificazioni avevano privilegiato l'utilità a scapito della giustizia, virtù non soltanto privata ma eminentemente pubblica. L'abate di Rovereto riprova il fatto «che la *legge dell'uomo* tenti di soggiogare sacrilegamente la *legge della natura e di Dio* [...], che le leggi umane, invece di presentarsi per quello che sono, una semplice dichiarazione *fallibile ed imperfetta* della legge razionale, ed una sanzione della rivelata, comincino dalla più solenne delle menzogne e delle ingiustizie, presentandosi esse al pubblico come supreme, uniche, infallibili, inappellabili»<sup>28</sup>. A chi nega qualsiasi ruolo alla legge naturale e alla giustizia, egli oppone un codice che professi l'umiltà e fondato sulla giustizia divina, che è l'unica garanzia di oggettività non essendo manipolabile dall'uomo. La ragione naturale ed il senso comune, non meno che la rivelazione divina, dichiarano come indubbia la pienezza di dominio di Dio, dominio che è il «diritto signorile della società teocratica»<sup>29</sup>. Nessuna autorità umana può fare le leggi, ma può soltanto

«interpretare cautamente la *suprema legge giuridica*, mediante il concorso di tutti i lumi possibili [...]. Dicevano gli antichi, che ai *magistrati* presieder debbono le *leggi*, ed al *popolo* i magistrati. Noi poi viventi nella luce evangelica, aggiungiamo che «alle *leggi* stesse presieder deve l'*eterna giustizia*»; cioè alla legge positiva la legge razionale; la quale deve sempre poter essere udita: e sempre altresì dichiarata dalla maggior ragione che aversi possa, la quale ponderi tutte le circostanze ed i dati naturali e i soprannaturali. Ora, questa massima autorità razionale abbia sempre voce libera nello stato, sia essa quasi una legislazione vivente, emendatrice della scritta e morta: perocché ogni autorità non vale che pel bene e pel vero; né mai pel male e pel falso, come dell'autorità propria disse divinamente l'apostolo Paolo: «Imperocché noi non possiam cosa alcuna contro la verità, ma solo per la verità». La *Filosofia* dunque *del Diritto*, considerata come la scienza della giustizia, è quella che pianta l'inconcusso fondamento di ogni autorità umana, non meno che di ogni legislazione che ne procede: eccone la *suprema importanza*»<sup>30</sup>.

Rosmini vuole restituire al diritto la dignità di scienza fondata sulla giustizia. Tra le sue opere la *Filosofia del diritto* è la più concreta, come si

---

28 Ivi, p. 10.

29 Ivi, p. 867.

30 Ivi, pp. 11-12.

conviene alla materia trattata, ed anche la più adatta a svelare l'orizzonte spirituale dell'Autore, la cui esigenza religiosa, mediata dalla speculazione, si intreccia agli interessi pratici ed umani che ricevono riconoscimento e tutela. Il diritto è un'entità viva e concreta, il principio reale delle azioni umane, e perciò la persona è il dato unico e fondamentale da cui deve partire lo studio filosofico del diritto, e significativamente il pensatore trentino ricorda le parole di Attico a Marco nel dialogo di Cicerone: «Non adunque dall'editto pretorio, come oggidì voglion molti, né dalle dodici tavole, come volevano i maggiori, tu stimi che debbasi attingere la disciplina del diritto; ma al tutto dall'intima filosofia»<sup>31</sup>.

Il discorso sul diritto è di tipo scientifico, e stabilire il principio dei diritti attiene esclusivamente alla scienza del diritto naturale. In quanto principio supremo della scienza del diritto, il principio del diritto si identifica con la sua stessa nozione, che è l'essenza del diritto in quanto è conosciuta. La nozione comune del diritto è dunque anche il principio supremo della scienza del diritto: «La scienza del natural diritto investiga il principio dei diritti, e da quello deduce i diritti speciali, parte dei quali l'uomo ha inerenti per natura, parte da questi vengono figliati»<sup>32</sup>. Il Roveretano parte da una premessa fondamentale: «Il *principio* del diritto è la ricerca che avanti tutte l'altre propone a se stessa la giuridica filosofia. Questo principio non è che la stessa idea generalissima del diritto; conciossiaché un *principio* non è mai altro che un'*idea* considerata nell'attitudine ch'ella ha d'essere applicata»<sup>33</sup>. Poiché l'essenza è «ciò che lo spirito intuisce nell'*idea*»<sup>34</sup>, ossia l'essere ideale che in essa si conosce, ne viene che l'*idea* o concetto di una cosa contiene l'essenza della cosa stessa, e così l'*idea* del diritto contiene e fa conoscere la natura e l'essenza del diritto, cioè lo stesso essere ideale che vi si conosce. Una volta fissata l'essenza del diritto, si può individuare un principio atto a derivare i diritti particolari dal loro principio, derivazione che si manifesta quando, conosciuta l'essenza del diritto, la si può riconoscere in quelle azioni dove essa viene partecipata.

---

31 Ivi, p. 15.

32 Ivi, p. 16.

33 Ivi, p. 103. Rosmini precisa: «La ricerca qual sia il fonte o la causa del diritto non appartiene propriamente alla scienza del Diritto ma all'*Ontologia*, o alla *Teologia razionale*. Noi abbiamo tuttavia risposto anche a questa questione ogni qual volta abbiamo detto, che la legge morale e la giuridica si riduce sempre ultimamente in Dio, come in suo primo fonte, e in suo seggio essenziale» (Ivi, p. 175, nota 2).

34 *Antropologia in servizio della scienza morale*, p. 427.

Il principio del diritto in tutta la sua estensione è per Rosmini *principium essendi* e *principium cognoscendi*: il primo esprime la verità, il secondo un segno certo della verità. Egli fa iniziare la conoscenza, la morale e il diritto da un unico fondamento ontologico: «A questo dunque riesce il problema che rimane alla filosofia dopo gli sforzi di Kant: “determinare quel minimo di cognizione, o sia quella luce che rende l’anima intelligente, e perciò idonea alle operazioni intellettive”»: il qual minimo è veramente appena una scintilla celeste rubata al sole»<sup>35</sup>. Quel minimo, quel lume, è l’essere ideale, l’unica vera forma oggettiva per essenza che Kant, con le sue categorie tutte soggettive, non aveva saputo trovare. Il Nostro concorda col filosofo di Königsberg sul fatto che la morale è la *ratio cognoscendi* della libertà che caratterizza e determina il diritto, ma se ne discosta quando Kant antepone il diritto al dovere e pone la legge nella libertà soggettiva. Mentre in Kant l’indipendenza dell’operare costituisce l’essenza del dovere e quindi la legge, in Rosmini la legge morale non si riduce al modo in cui l’uomo conosce di essere libero, ma è anche la *ratio essendi* che costituisce la sua libertà in senso ontologico. Egli pone la suprema legge della giustizia nel riconoscimento pratico dell’essere nel suo ordine e nella sua intrinseca razionalità: questa legge rivela l’essenza del diritto, che suppone l’attività di un soggetto intelligente, dotato di volontà libera e capace di conoscere e riconoscere. La ricerca del principio del diritto non può che partire dalla persona, e nel manifestarsi della persona come entità morale coincide il principio del diritto.

Essere e persona cammino insieme sul sentiero della verità. La legge morale, che impone di riconoscere praticamente le cose, rende inviolabile la persona, che è tale in quanto partecipe della verità che la rende fine mai riducibile a mezzo, essendo alle dirette dipendenze di una sovranità infinita, onde nessuno al mondo può vantare una supremazia nei suoi confronti. Per la sua relazione con l’essere, ogni volta che si tenta di «turbare o alterare la naturale unione e ordinazione, che ha il soggetto all’*essere* puro, vi ha attentato contro la supremazia del principio personale, vi ha lesione della persona»<sup>36</sup>.

«Quando l’uomo intuisce l’essere ideale, dicesi partecipe della *verità*; quando egli prende l’essere ideale per norma dei suoi sentimenti e delle sue azioni, in quanto da sé dipendono, egli dicesi fornito di *virtù*; in quanto poi, condotto dalla norma dell’essere ideale preso nella sua universalità, egli giunge ad amare e a godere della pienezza dell’essere, egli dicesi *beato*. Verità, virtù, beatitudine sono adunque i tre

35 *Nuovo Saggio sull’origine delle idee*, I, p. 430.

36 *Filosofia del diritto*, p. 199.

termini dell'umana persona, o più tosto della persona in generale, ed i fonti purissimi, da cui a lei scaturisce la sua eccellenza, la sua dignità e la sua supremazia. Da qui si ricava chiaramente, che ogni attentato volto a spogliare l'uomo della verità, o della virtù, o della felicità, è una lesione del diritto formale, che è la persona»<sup>37</sup>.

I tre beni primari costituiscono altrettanti diritti fondamentali e inalienabili che tutti gli uomini hanno in comune tra loro. Verità, virtù e felicità «si posson dire i legami delle intelligenze», che sono «*essenzialmente* unitive e sociali»<sup>38</sup>. Per la legge eterna ed inderogabile della giustizia, una volontà moralmente buona attinge la felicità, che coincide con il bene morale, ed essendo la volontà «un atto d'amore, per la sua stessa essenza»<sup>39</sup>, tutti gli esseri intelligenti sono ordinati a stimarsi ed amarsi scambievolmente. I tre beni propri della natura umana, oltre ad essere comuni e pubblici, devono essere goduti in comunione perché possa esserci la società universale del genere umano o teocratica naturale, caratterizzata da unità, universalità e giustizia, primo rudimento di ogni altra società e abbozzo della società teocratica realizzata e compiuta, la Chiesa di Cristo<sup>40</sup>.

«Ogni uomo trae seco dei diritti connaturali, identici, cioè aventi a loro oggetto tre beni identici in tutti gli uomini, la *verità*, la *virtù* e la *felicità*. Né questi tre beni possono mai essere di ragione privata ed esclusiva, perocché non sono esauribili, né circoscritti da tempo e da spazio; e però sono d'indole essenzialmente comune [...]. I beni intellettuali e morali, cioè la verità, la virtù e la felicità, sono *immutabili*, sono *indivisibili*, sono *identici*. Oltracciò i tre beni indicati sono propri della natura umana. La *verità* aderisce all'uomo e lo informa; la *virtù* è la perfezione della persona umana; la *felicità* è quello stato perfetto a cui tende incessantemente il sentimento essenziale dell'uomo, cioè la natura dell'uomo»<sup>41</sup>.

Poiché scaturisce direttamente dalla legge oggettiva universale, il diritto è la facoltà di operare liberamente entro i confini della legge morale di giustizia, che è lo stesso ordine dell'essere. L'azione giuridica, in quanto appartenente all'attività personale e libera del soggetto del diritto, ossia la persona che conosce, vuole ed opera, appartiene al dominio dell'uomo ed è cosa sua: il diritto sta laddove c'è la persona. L'uomo è l'unica

---

37 Ivi, p. 201.

38 Ivi, p. 894.

39 *Teosofia*, p. 1429.

40 La società *teocratica* «esiste per sé come SOCIETÀ DI DIRITTO indipendentemente dall'opera dell'uomo». La *domestica* e la *civile* sono «società di fatto, artificiali, necessarie alla perfetta organizzazione del genere umano» (*Filosofia del diritto*, p. 847 ss.).

41 Ivi, p. 891.

creatura dotato di personalità, e la *proprietà* è una conseguenza della *personalità*, che è principio supremo, al di sopra del quale nulla può stare. L'innata idea dell'essere è la *notizia* dell'essere, l'annuncio del divino, il lume della ragione, la prima verità che è anche la legge. La fondazione del diritto si rinviene in ciò che racchiude insieme la ragione dell'autorità e dell'obbligazione: l'entità che ha il diritto è necessariamente ciò che è il diritto. Come essenza stessa del diritto, la persona genera i propri diritti vivi e sussistenti.

«Il principio attivo supremo, base della persona, è informato dal *lume* della ragione, dal quale riceve la norma della giustizia: egli è propriamente la facoltà delle cose lecite. Ma poiché la dignità del lume della ragione (essere ideale) è infinita, perciò niente può stare sopra al principio personale, niente può stare sopra a quel principio che opera di sua natura dietro un maestro e signore di dignità infinita; quindi viene, che egli è principio naturalmente *supremo*, di maniera che niuno ha diritto di comandare a quello che sta ai comandi dell'infinito. Se dunque la persona è attività suprema per natura sua, egli è manifesto che si deve trovare nell'altre persone il dovere morale corrispondente di non lederla, di non fare pure un pensiero, un tentativo volto ad offenderla o sottometterla, spogliandola della sua supremazia naturale, come si scorge applicando il principio morale da noi stabilito "di riconoscere *praticamente* le cose per quelle che sono". Dunque la *persona* ha nella sua natura stessa tutti i costitutivi del diritto: essa è dunque il diritto sussistente, l'essenza del diritto»<sup>42</sup>.

Rosmini considera la facoltà comunemente chiamata diritto non una mera attitudine fisica di operare, ma un'autorità procedente dalla legge, una podestà che esprime tutta l'autorevolezza che promana dalla morale. Non dunque nell'operare fisico, ma nell'operare sotto la legge che vieta di turbare quell'operare consiste il diritto. Esso esprime la qualità, la giuridicità dell'azione, ossia la relazione che la legge ha con l'azione e consistente nella protezione a questa accordata contro quelli che la turbano: «Il diritto è una podestà giuridica, o sia un'attività protetta dalla legge contro quelli che la minacciano»<sup>43</sup>. Ma l'indagine filosofica non può accontentarsi di questa che è solo una prima definizione del diritto: l'ideale del diritto, dal quale si trae la forma della giuridicità, non esaurisce la dottrina del diritto, mostrando solo l'ideale di tutti i diritti e delle attività giuridiche, ossia «l'attività prima e generalissima onde tutte l'altre discendono e si diramano»<sup>44</sup>.

---

42 Ivi, p. 192.

43 Ivi, p. 35.

44 Ivi, p. 35.

Per investigare tutta la dottrina del diritto si deve ricercare il *principio*, che è la fonte dell'ideale e ne contiene l'autorità.

«Rimarrebbe ancora a farsi l'opera principale del filosofo, quella di giustificare quell'attività prima, come podestà, e tutte l'altre da essa venienti; il che è quanto dire rimarrebbe a mostrare l'autorità della legge che la sancisce, o se questo vuol lasciarsi all'etica che delle leggi propriamente ragiona, rimarrebbe tuttavia a dimostrare la relazione fra l'*attività eudemonologica* e la legge che le mette il suggello e la sanzione. Questa investigazione è fuori dell'*ideale* del diritto, è anteriore a questo *ideale*; ne è la radice; è l'analisi degli elementi costitutivi del diritto: è anteriore a quell'*ideale*, che può essere *realizzato* nelle azione esterne degli individui, delle genti, dell'umanità [...]. Precede adunque all'*ideale* del diritto una parte ancora più elevata e recondita, ragione dello stesso ideale, la quale non si riversa giammai al di fuori, non si rappresenta giammai nella storia, benché ella sia quel germe invisibile, onde gli ideali stessi di tutte le azioni giuridiche si producono e prendono la propria loro sostanza; e questa è quella parte che tratta dell'*essenza*, del concetto, o principio comune ad ogni diritto»<sup>45</sup>.

L'attività onde si realizza il diritto deve essere ricercata nella sfera dello spirito, nella quale il soggetto, che è il principio dell'eudemonologia, non è considerabile astratto dalla legge morale, che legittima e sanziona quell'attività. La ricerca della natura del diritto è legata alla dottrina antropologica sulla personalità: il principio, la fonte del diritto, è la personalità, che è l'essere ideale del diritto. L'idea del diritto ne contiene l'*essenza*, che consiste nell'attività personale e quindi nella persona: fatta di senso, intelletto e volontà, la persona dell'uomo è «il diritto umano sussistente: quindi ancora l'essenza del diritto»<sup>46</sup>.

L'idea dell'essere, che costituisce la ragione umana, consente all'uomo di cogliere l'ordine intrinseco dell'essere e di vederlo confacente alla propria natura. Il bene morale, che nasce dall'accordo della volontà con la legge, «riscuote l'amore dell'intelligenza, e l'amore gli decreta il bene eudemonologico: il nesso d'unione di queste tre cose è intimo, e radicato nell'essenza delle cose»<sup>47</sup>. È esigenza ontologica che al bene morale debba essere

---

45 Ivi, pp. 35-36. Come in Hegel, anche in Rosmini è presente un notevole senso storico, alieno da una visione astratta e puramente dogmatica del diritto: «Tutte le storie delle umane generazioni sono documenti di ciò che le umane generazioni opinarono: la storia in una parola, come osserva Hegel, è la realizzazione del diritto, della concezione del diritto. Non è però che la storia sia una realizzazione del solo diritto: le azioni umane vengono contemporaneamente dirette da più regole somministrate all'uomo dall'intelligenza, di cui egli è fornito: ora una sola di queste regole si è la regola giuridica, il principio del diritto» (Ivi, p. 40).

46 Ivi, p. 191.

47 *Antropologia in servizio della scienza morale*, p. 485.

congiunto il bene eudemonologico, entrambi necessari all'appagamento e concorrenti a costituire l'essere umano nella sua unità integrale. Gli uomini hanno ragione di fine, e in essi e tra essi nasce il bene morale, perché sono ordinati a stimarsi, a comunicare ed amarsi, e nella relazione amorosa propria dell'atto morale che si adegua all'oggetto mostrato dall'intelletto, essi raggiungono la pienezza dell'essere e la felicità.

In quanto espressione dell'essere morale, il diritto può essere definito esclusivamente in relazione ad un precedente dovere appreso intellettivamente dall'uomo nell'atto del conoscere, quando egli vede l'oggetto, l'essere ideale intuito. Anche se di natura essenzialmente etica, il diritto è un'entità non esclusivamente etica, ma etica ed economica insieme, un'entità dove morale ed utilità coesistono come coesistono nella persona che è la realizzazione sostanziale del diritto, la cui essenza sta nella definizione che ne contiene la nozione generale: «Il diritto è una podestà morale, o autorità di operare; o sia: il diritto è una facoltà di operare ciò che piace, protetta dalla legge morale, che ne ingiunge ad altri il rispetto»<sup>48</sup>. La nozione generale del diritto, che si riscontra in tutti i diritti particolari, consta di cinque elementi concorrenti:

«L'esistenza di un'attività *soggettiva*; l'esistenza di un'attività *personale*, cioè tale, che si esercita dal soggetto mediante una volontà razionale (libertà); un esercizio di questa attività non inutile, ma *buono* all'autore di esso; un esercizio della medesima attività *lecito*, cioè non opposto alla legge morale; e finalmente una relazione con altri esseri razionali, a cui incomba il dovere di rispettarlo (esercizio della medesima attività *protetto* dalla legge morale)»<sup>49</sup>.

L'elemento personale che si trova nell'uomo è la volontà intelligente che lo rende artefice delle proprie operazioni. Perché un diritto esista «deve esservi l'intelligenza, e ciò che viene di conseguente nell'uomo, la volontà; questa solo avendo il potere di determinare le azioni a norma dell'intelligenza, e così dare all'uomo la eccellente prerogativa d'essere e di chiamarsi *autore*, e perciò stesso *padrone* dei suoi atti»<sup>50</sup>. L'esame dei cinque elementi che concorrono a formare il diritto consente a Rosmini di elaborare una nozione più puntuale del diritto, tale da potersi appellare come il principio della scienza giuridica: «Il diritto è una facoltà personale o podestà di godere, operando o patendo, un bene lecito, che da altre persone non deve

---

48 *Filosofia del diritto*, p. 107.

49 *Ivi*, p. 108.

50 *Ivi*, p. 109.

essere guastato»<sup>51</sup>. L'ingiunzione di non oltrepassare la sfera del lecito, che grava sul soggetto attivo del rapporto giuridico, e quella di non nuocere all'utile altrui, che grava sul soggetto passivo, esprimono plasticamente il duplice carattere morale del diritto: per potersi conservare come tale, esso deve restringersi entro i limiti fissati nei suoi cinque elementi costitutivi, dai quali i limiti stessi procedono come corollario. Sono questi limiti, e solo questi, quelli che per il Nostro «rendono possibile la coesistenza dei diritti di più persone conviventi»<sup>52</sup>.

«Devesi però notare attentamente, che il dovere di rispettare l'altrui libertà morale, non è perché questa facoltà sia un diritto; ma viceversa, ella è un diritto, perché vi ha negli altri questo dovere di rispettarla. Non basta dunque, che o l'attività di una persona sia moralmente libera, ovvero che, non essendo moralmente libera, siavi in altri il dovere morale di rispettarla, acciocché ella sia eretta in diritto: l'una sola di queste due cose a ciò non basta; ma egli è necessario che concorrano entrambe; cioè fa d'uopo, che l'attività di cui parliamo sia moralmente libera da parte della persona che pretende al diritto, e che sia moralmente inviolabile da parte delle altre persone che hanno a trattare con lei»<sup>53</sup>.

La sorgente del diritto è anche quella del dovere, ossia la volontà e la legge. Dall'oggetto, dall'esigenza che manifesta quando si presenta all'intelligenza, viene la legge, cioè il dovere che obbliga. Dal soggetto viene il piacere, che è una modificazione del soggetto stesso. Rosmini mette in rilievo il fattore più elementare e meno contestabile del diritto: «Il *piacere* preso nel suo più ampio significato, il bene eudemonologico, quando è protetto dalla legge veniente dall'oggetto, costituisce il *diritto*»<sup>54</sup>. Il bene soggettivo è il principio dell'eudemonologia; il bene oggettivo, che è il bene morale in quanto opera di una volontà, è il principio della morale, e poiché il diritto discende dalla legge morale, non può esistere un diritto all'immoralità. Non potendo essere semplicemente dedotto dalla sola morale, né ridursi all'eudemonologia che non sia innervata nella morale, il diritto è insieme oggettivo e soggettivo, fatto di eudemonologia e morale, e deve riferirsi sempre ad un bene, ad una cosa piacevole alla natura umana: «un mero capriccio non può mai essere l'oggetto di alcun diritto»<sup>55</sup>.

---

51 Ivi, p. 120. «Ciò che sembra essere stato maggiormente negletto dagli scrittori di Diritto, si è la concorrenza del doppio carattere morale del diritto: vale a dire la liceità dell'azione da parte del soggetto, e il dovere morale di rispettare quell'azione da parte delle altre persone in relazione con esso; e l'indipendenza di questi due caratteri» (Ivi, p. 120).

52 Ivi, p. 118.

53 Ivi, pp. 118-119.

54 Ivi, p. 104.

55 Ivi, p. 114.

La legge morale, che è legge di giustizia, garantisce l'aspetto oggettivo del diritto e ne costituisce la forma. L'eudemonologia, definita la «scienza della felicità»<sup>56</sup>, rappresenta il momento soggettivo ed apporta la materia del diritto, che è una facoltà soggettiva finalizzata all'utilità di chi la possiede e l'esercita. Se dalla facoltà soggettiva si sottrae la morale, che è la forma del diritto, quella facoltà permane, ma perde la dignità e l'essere formale del diritto, che è unità sintetica di utilità e giustizia. Chi non rispetta i diritti altrui si priva del bene morale, e gli altri che non rispettano i suoi diritti lo privano del bene eudemonologico. Il diritto implica una relazione tra esseri intelligenti, che sono moralmente obbligati a non turbare l'altrui esercizio della facoltà di operare ciò che è onesto e lecito. Questa stessa facoltà si traduce in podestà, ossia in diritto, e colui che la possiede si può chiamare offeso da quelli che la turbano.

Il diritto è essenzialmente etico perché dipende dal dovere, che produce il diritto e ne è l'elemento fondativo: in tanto vi sono dei diritti in quanto vi sono dei doveri. Come la causa precede l'effetto, così l'idea del dovere, la cui nozione è semplice, precede quella del diritto, la cui nozione è complessa.

Poiché il diritto è la potenza morale per la quale l'uomo può fare tutto ciò che non gli è proibito dalla legge morale, la nozione del dovere precede ed è indipendente da quella del diritto. Per la legge della giustizia che splende all'intelligenza, l'uomo «non può avere un vero diritto di fare un'azione vietatagli dalla legge morale», ossia da «qualsivoglia legge che moralmente obbliga [...]»: ciò che è torto, non può esser diritto»<sup>57</sup>. Non si può spiegare la nozione del diritto con quella di un dovere che non fosse precedente senza cadere nella relatività, che rende arbitraria la deduzione dei doveri e dei diritti: «Il dovere ha un'esistenza sua propria, e precedente nell'uomo a quella del diritto: il dovere viene imposto dall'*oggetto*, mentre il diritto scaturisce, quanto alla sua materia, dal *soggetto*. Come l'oggetto ha un essere indipendente dal soggetto umano, così il dovere ha un'esistenza indipendente dal diritto»<sup>58</sup>.

«Il *dovere* figlia il diritto con due atti: l'uno riguardante la persona che viene in possesso del diritto, l'altro riguardante l'altre persone che debbono rispettarlo. Relativamente alla persona, che viene in possesso del diritto, il dovere limita l'attività personale di essa entro certi confini, che costituiscono la sfera del diritto. Relativa-

---

56 *Principi della scienza morale*, p. 87.

57 *Filosofia del diritto*, p. 107.

58 Ivi, pp. 125-126.

mente alle altre persone, il dovere le obbliga di rispettare quell'attività personale, i cui confini sono stati dal dovere stesso di chi la possiede determinati; ed è principalmente quest'atto del dovere, che eleva alla dignità di diritto quella porzione di attività, rendendola sacra ed inviolabile. Il diritto adunque è un potere, che relativamente a chi lo possiede è *onesto*; e relativamente agli altri è *inviolabile*. Il dovere morale è quello che lo rende *onesto*, contenendosi *negativamente*, cioè prescrivendogli i limiti; il dovere morale è parimenti quello che lo rende *inviolabile*, operando *positivamente*, cioè obbligando le altre persone a rispettarlo entro quei limiti. Quest'ultima azione positiva del dovere è propriamente quella che informa il diritto: cioè il diritto è diritto perché egli è inviolabile: non sarebbe diritto se nelle altre persone non esistesse prima il dovere di lasciare intatta quella porzione di potere, o sia di attività, che poi si chiama diritto. Indi è, che per conoscere la sfera dei diritti di ciascun uomo, egli è necessario non solo di considerare i doveri di lui, per vedere la porzione di attività che rimane a lui libera moralmente; ma ben anco si convien considerare i doveri delle persone, colle quali egli si trova in relazione, per vedere quali obbligazioni queste si abbiano di rispettare quella porzione di attività»<sup>59</sup>.

La libertà morale, ontologicamente fondata sulla legge oggettiva, è la giustificazione del diritto che lo precede e fonda nella verità della persona, è il criterio stesso del diritto, nel quale si avvera la sintesi di ideale, reale e morale che fa della persona il principio e il fine di tutta l'esperienza giuridica. La libertà, che per Rosmini è il culmine dello spirito umano, è una signoria di fatto che diviene morale quando nelle sue operazioni si contiene nei limiti tracciati dalla legge oggettiva: essa allora «è libertà non solo di fatto, ma ben anco di diritto. Ed è qui, in questa libertà morale, che il *diritto* comincia ad apparirci»<sup>60</sup> e può atteggiarsi a giustizia. La persona è libertà sostanziale, e poiché il diritto è persona sostanzialmente costituita, anche la libertà si identifica col diritto. Definito non con mere formule ma in relazione ad un soggetto fatto di spirito e materia, il diritto non è astratto giurisdizionalismo né convenzionalismo, ma un'entità assoluta e concreta insieme, originaria, inalienabile e sussistente. Nell'uomo intelletto e senso, giustizia e utilità, vivono dentro lo spirito e si riducono al medesimo principio: «Questo principio unico e semplicissimo, il quale da una parte soggiace alla passività prodottagli dall'azione del corpo, dall'altra soggiace alla passività o meglio ricettività dell'essere universale, è appunto ciò che si chiama lo *spirito umano*»<sup>61</sup>. Il Roveretano entra nel vivo della tormentata questione del rapporto tra

---

59 Ivi, p. 128. L'obbligazione giuridica è di natura negativa e ha senso ed è configurabile solo rispetto a persone diverse da quella obbligata. Essa «è lo stesso dovere morale, che obbliga una persona a lasciare intatta e libera qualche attività propria di un'altra persona» (Ivi, pp. 132-133).

60 Ivi, p. 107.

61 *Antropologia in servizio della scienza morale*, p. 95.

diritto e morale, e considera con favore l'opinione dei giureconsulti romani che concepivano il diritto di proprietà non come una facoltà cruda che tutto può sulla cosa, senza il minimo riguardo verso le altre persone, ma fondavano quel diritto nelle relazioni morali verso altri uomini:

«Il precider queste da quello, col pretesto che la *Morale* e il *Diritto naturale* sono cose diverse, è un immolare la verità ad una scienza astratta che da se stessa dilleguasi in nulla. Per me preferisco sempre attenermi al sentimento uniforme dei secoli e dei popoli, e considero come vera, come esprimente la propria ed originale essenza dell'umano diritto, quella sentenza di Cicerone degna della luce dei tempi cristiani, che "il fondamento del diritto si trova nell'inclinazione che noi abbiamo da natura all'amore dei nostri simili"»<sup>62</sup>.

Il bene giuridico non si presenta mai solo e compiuto in se stesso, ma sempre unito all'ideale completo ed infinito dal quale è misurato. Esso è un bene eudemonologico-morale, ossia un bene che, aderendo all'ideale infinito del bene morale, consegue l'unità e la totalità del suo termine. Il diritto non è la semplice conservazione del bene eudemonologico fatto di senso, istinto e natura, e se astraesse dalla giustizia e aderisse solo alla parte eudemonologica, sfocerebbe nella relatività e nell'arbitrio. La morale e la giustizia sono dunque necessarie per aversi il diritto: «Non vi ha diritto vero e completo, venga da qualsiasi fonte, che possa essere immorale: l'immoralità, che vi si congiunga, lo annichila»<sup>63</sup>.

«La scienza del diritto sta in mezzo all'Eudemonologia e all'Etica, per guisa tale che con un suo estremo ella s'attiene all'una, e coll'altro suo estremo s'attiene all'altra. Sotto la denominazione di diritto io intendo una facoltà che l'uomo ha di fare o patire checchessia a se utile, protetta dalla legge morale che impone agli altri l'obbligo di rispettarla". Ora epperò i diritti appartengono propriamente parlando all'Eudemonologia. Tuttavia il diritto non è una mera facoltà eudemonologica. Questa non potrebbe mai ricevere il nome di diritto, se non venisse protetta e difesa dalla legge morale proibente a tutti gli altri uomini, o a parte di essi, d'intaccarla; di maniera che questa salvaguardia della legge morale è propriamente la *forma* per la quale ciò che di natura sua è meramente *eudemonologico*, si leva alla dignità di *cosa giuridica*. La scienza del diritto adunque ha per sua materia dei *beni eudemo-*

---

62 *Filosofia del diritto*, p. 409. «Con questa sentenza Cicerone tocca il vero principio del *Diritto*. Noi l'abbiamo fatto consistere "nell'obbligo che hanno gli uomini di non cagionarci molestia", il che farebbero se turbassero la nostra libertà o la nostra proprietà. E quest'obbligo, che cosa è egli, se non un ramo del dovere di amare i nostri simili, dovere impostoci dalla natura? Invano dunque alcuni scrittori moderni pretesero di rinvenire un *Diritto* che non avesse nulla a che fare colla *Morale*. Anzi questa sarà sempre l'unico fonte di ogni *Diritto*» (Ivi, p. 409, nota).

63 Ivi, pp. 139-140.

*nologici*, in quanto però sono regolati e protetti dalla legge morale: è una scienza che propriamente versa nella *relazione* di ciò che è eudemonologico con ciò che è morale. Di qui agevolmente s'intende come secondo questa nostra maniera di concepire il *Diritto*, questo diventa una scienza media fra l'*Eudemonologia* e l'*Etica*, e dall'una e dall'altra di queste pienamente distinta»<sup>64</sup>.

Né il bene eudemonologico, né la legge morale, presi separatamente, costituiscono il diritto: le due entità devono essere esplicitate in un solo principio, quello personale, che nell'unità sintetica delle tre forme categoriche costituisce il principio del diritto. Etica e utilità, che nella loro unità organica costituiscono il diritto, non sono sullo stesso piano, dato che una facoltà eudemonologica si eleva a facoltà giuridica solo in virtù della protezione accordatale dalla legge morale (*forma dat esse rei*). Rendendo lecita una data azione o un bene della persona, la legge morale genera negli altri il dovere giuridico di rispettare quell'azione e quel bene. Non esiste il diritto se non in virtù del dovere che è sempre di natura morale, e solo attraverso il dovere il diritto può manifestarsi come autorità o potestà. Non è dunque possibile derivare i doveri dai diritti, come si pensava nel secolo dei lumi, ma sono i diritti che devono essere derivati dai doveri.

Come non può prescindere dalla morale, così il diritto non può essere ridotto alla sola morale perché mantiene un insopprimibile legame con l'eudemonologia. Rosmini distingue senza separare il diritto dalla morale, ritenendo che solo la loro distinzione, che non significa separazione, possa assicurare all'individuo la garanzia pubblica della propria sfera di libertà e al tempo stesso salvaguardare la specificità di ognuna delle due discipline, evitandone la separazione. L'identificazione, al contrario, aprirebbe la strada allo Stato etico e totalitario. Egli dissente dal Tomasio, sostenitore a spada tratta della scissione del diritto dalla morale, e deplora il difetto e l'eccesso di distinzione tra ciò che è giuridico e ciò che è morale di cui peccano gli scrittori delle opposte dottrine, gli uni che riducono il diritto nella sfera della moralità sacrificando la dimensione dell'utile, gli altri che sopravvalutano la componente utilitaristica negando al diritto ogni valenza morale: «Come il difetto dei primi si oppone all'UNITÀ della scienza, così il difetto dei secondi si oppone alla sua UNIVERSALITÀ, i due caratteri che noi assegnammo alla vera filosofia»<sup>65</sup>.

Morale e diritto possono intraprendere cammini diversi, mai interrompere il collegamento al loro comune referente che è la persona, la quale è il prin-

---

64 Ivi, p. 20.

65 Ivi, p. 30.

cipio del diritto, libertà e diritto essenziale e sussistente. Se venisse meno la persona, il diritto, che scaturisce dalla legge oggettiva, perderebbe ogni dimensione ontologica e metafisica. Sganciato dall'etica e non retto dalla necessità morale, il diritto si riduce a mera forza e perde la sua dignità di entità fondata sulla giustizia. Per il senso comune il diritto è cosa diversa dalla forza, spesso cosa opposta alla forza, e se questa tenta di sopprimere il diritto, esso risalta in tutto il suo splendore. La negazione del diritto mette in luce la genesi e il carattere ideale del diritto, lampo di luce divina che illumina la giustizia e si proietta sui problemi veri del diritto.

«Quando la forza bruta opprime l'uomo che ha per sé il diritto, allora questi eccita un interesse straordinario di sé negli altri uomini: il suo diritto pare che brilli da quel momento di uno splendore insolito: esso trionfa, perché si sottrae all'azione della violenza come un'entità immortale, inaccessibile a tutta la potenza materiale che non giunge pur a toccarlo, rimanendosi tutti i suoi sforzi esclusi da quella sfera alta e spirituale in cui abita il diritto»<sup>66</sup>.

Come distingue il diritto dalla morale, così Rosmini distingue la persona dalla natura umana. La prima è il più nobile ed elevato dei principi attivi, la seconda è l'insieme delle attività o potenze che formano un individuo. Tutto ciò che nell'uomo non costituisce il principio supremo delle sue operazioni non forma la persona ma fa parte della natura umana. Grazie a questa distinzione l'uomo prende il possesso e la signoria della natura umana e può usare delle cose illimitatamente. La capacità di giudicare secondo l'essere, che è alla base della dignità ontologica della persona, comporta che nessuno ha il diritto sulla personalità. Nella persona, in virtù della sua relazione con l'essere, sta la radice del diritto, la cui fondazione non è di ordine positivo e neppure di ordine meramente naturale. La sostanza del diritto è personale, ed è necessità morale, e quindi necessità dell'essere, «quella che ha una persona di operare in un dato modo, per non rendersi difettosa»<sup>67</sup>. Se vuole conservare o accrescere la propria perfezione, la persona è necessitata ad operare in quel determinato modo, pena la perdita della sua integrità, del suo essere, della dignità che è il bene suo proprio, e in questa necessità consiste l'obbligazione morale.

«Havvi una superiorità di diritto della persona sopra tutte le altre potenze della natura umana. Questa superiorità di diritto, questa eccellenza morale, che innalza la personalità umana al di sopra di tutta la natura, dee necessariamente scaturire da

---

66 Ivi, pp. 103-104.

67 Ivi, p. 65.

quel fonte stesso, onde procede ogni morale, ogni diritto. È il lume della ragione la sorgente del diritto, del bene e del male morale. La volontà dunque è la più nobile dell'altre potenze appunto perché ella opera in virtù della cognizione, appunto perché ella séguita il lume della ragione. La libertà poi, questa potenza di piegare la volontà dall'una delle due parti opposte, è natural signora della volontà [...]. Se la volontà dunque trae il grado di sua eccellenza dall'essere ordinata a seguitare il lume della ragione, la libertà all'incontro trae la sua eccellenza dall'essere ordinata a muovere la volontà verso la pienezza del lume della ragione»<sup>68</sup>.

Doppiamente legato alla morale, il diritto ha la sua essenza nella legge naturale. L'abate filosofo si era presto convinto dell'esistenza di una legge naturale fondamentale moralmente obbligante che precede e fonda il diritto. Già in un *Frammento* degli anni giovanili dedicato al diritto naturale le premesse eudemonologiche non escludono una connessione essenziale del diritto con la morale, che lo assicura, e con la giustizia, che ne rivela e sancisce l'immutabilità. Sin da allora egli pensava che il diritto non potesse essere pienamente compreso senza il necessario collegamento alla morale e avesse senso solo in quanto espressione di giustizia.

«Ci vuole una grande ignoranza o pure una grande perversità a pretendere che tutto il diritto naturale non sia che un effetto del clima e delle abitudini. Un poco di attenzione basta per riconoscere che tutte le apparenti modificazioni a cui si vede andar soggetto il diritto naturale presso i differenti popoli non riguardano punto quella legge morale da cui il diritto discende, che costituisce i diritti e che obbliga a rispettarli: ma che restando questa semplice, inflessibile, immutabile, ricevono una grandissima varietà le sue diverse applicazioni. Le diverse applicazioni della legge non costituiscono già propriamente nuove leggi; mentre non sono altro che diversi modi nei quali la legge che viene applicata manifesta la sua forza obbligatoria. Primieramente havvi una legge unica che comanda di *riconoscere le cose percepite secondo la loro verità*. Questo è ciò che v'ha d'immutabile nel diritto naturale [...]. Il fondamento adunque di tutto il diritto naturale è solido quanto è solida la verità; è durevole quant'è durevole l'eternità»<sup>69</sup>.

Rosmini aveva visto nel nesso fra verità, moralità e obbligazione giuridica la fonte della formula imperativa del diritto: l'unica legge obbligante indeterminata e astratta, premessa di tutti i possibili diritti, è innata nell'uomo e dedotta dall'esperienza. Questa legge, principio superiore e metaempirico, regola di assoluta generalità, è l'idea dell'essere come forma della verità, che dal piano ontologico si riverbera su quello morale facendo della legge

68 *Antropologia in servizio della scienza morale*, p. 466.

69 A. ROSMINI, *Politica Prima*, a cura di M. d'Addio, Città Nuova, Roma 2003, pp. 651-652.

morale «la potenza di sentire il giusto e l'ingiusto»<sup>70</sup>. Poiché verità e moralità coincidono, il Nostro fissa la regola generale di ogni formula morale: «Io suppongo avervi nell'uomo un'idea astratta dell'essere che chiamo FORMA DELLA VERITÀ, la quale si può dire FORMA DELLA GIUSTIZIA, che non è altro propriamente se non la forma stessa della verità ravvisata nella sua facoltà di riconoscere»<sup>71</sup>. Con il primo atto del conoscere l'uomo si limita a contemplare l'essere (conoscenza diretta), col secondo, attraverso l'intelligenza che costituisce la natura umana, egli giudica gli oggetti secondo la loro dignità (conoscenza pratica). Per la prima volta il Roveretano afferma l'esistenza di una verità oggettiva presente alla mente come idea, anticipando la dottrina fondamentale che sarà poi sviluppata nel *Nuovo Saggio*.

Il principio del diritto è unico, ma i diritti speciali sono vari, essendo svariati i titoli esteriori su cui essi si fondano: «Avere diritto ad una cosa è lo stesso che avere il diritto di non essere molestato. Da questo diritto, così naturale e così semplice, nascono tutti i diritti particolari»<sup>72</sup>. Trovata e fissata l'essenza del diritto nella dignità della persona o, più propriamente, nell'essere ideale che dà alla persona la sua dignità (*principium essendi*), si può passare alla derivazione dei diritti particolari dal loro principio, operazione possibile solo se si conosce l'essenza di tutti i diritti che si deve riscontrare in ogni diritto speciale. Rosmini individua nella *proprietà* il principio atto a derivare da quell'essenza tutti i diritti particolari e segno di riconoscimento dell'esistenza di un diritto (*principium cognoscendi*).

Più in particolare, la regola certa per poter discernere se un diritto particolare esista o meno è dunque la seguente: «Da per tutto, dove noi riscontriamo la nozione del diritto consistente nei cinque costitutivi indicati, dobbiamo giudicare che ivi sia un diritto: dove poi la detta nozione non si riscontra, non vi ha diritto»<sup>73</sup>. Essendo operazione complessa rilevare la presenza degli elementi costitutivi del diritto, occorre una regola atta a stabilire l'esistenza o meno di un diritto, regola individuata dal Nostro nel *principio di determinazione o derivazione dei diritti*, che consente di verificare se sia riscontrabile o meno l'essenza del diritto e

---

70 Ivi, p. 653.

71 Ivi, p. 658.

72 Ivi, p. 678. «Noi abbiamo prodotto il diritto col legame morale, che abbiamo posto fra l'oggetto del diritto e noi» (Ivi, p. 679).

73 *Filosofia del diritto*, p. 149.

riconoscere i vari diritti particolari. Il principio risulta da due elementi, «l'uno dei quali è un *fatto*, cioè la sfera della persona, che chiamasi proprietà, e l'altro è un *imperato* della legge morale, la qual dice: “non far male alla persona, staccando da essa qualche sua parte, cioè qualche parte contenuta nella sfera di sua proprietà»<sup>74</sup>. È un principio medio fra il formale e il materiale; «cioè un principio che insegna e dirige la mente a congiungere bene la forma e la materia dei diritti, e così a pronunciare, a determinare i diritti stessi»<sup>75</sup>. La derivazione dei diritti dal loro principio si manifesta quando, una volta conosciuta l'essenza del diritto, la si può vedere e riconoscere nelle azioni in cui essa viene partecipata. Il principio del diritto ha dunque funzione oggettivante, e da esso si deducono i vari diritti che formano tutta la possibile oggettivazione del diritto. Risulta così possibile individuare e classificare tutti i beni che possono essere oggetto e materia di diritto, e determinare il grado di protezione accordato dalla legge morale e le relative condizioni.

La *proprietà* ha costitutivamente in se stessa un elemento personale che è il diritto e consiste in tutto ciò che è lecitamente congiunto alla persona. Il diritto è essenzialmente un'attività umana, ma non tutte le attività possono assurgere al rango di diritto: la proprietà, che esprime il dominio di una persona su una cosa, è ciò che trasforma in diritto le attività umane. Questo legame di signoria, per il quale la persona può fare della cosa ciò che vuole, costituisce la *libertà giuridica*, che «consiste in una facoltà suprema di operare»<sup>76</sup> e rappresenta lo spazio entro il quale l'uomo è e deve essere lasciato libero. Nella congiunzione con la cosa l'uomo non perde la propria dignità personale, anzi il principio personale è il principio stesso della proprietà, che nella sua intima struttura è una connessione amorevole della persona con l'essere. La proprietà è «un sentimento (un amore) che lega le cose alla persona»<sup>77</sup>. L'amore è ricerca di appagamento, che è l'unione con l'essere nel rispetto del suo ordine. L'appagamento, che è un sentimento piacevole, nasce da un'attività personale che vuole conseguire il suo destino con verità ed amore, in pieno abbandono a quell'essere che impone di non nuocere. Il diritto è la libertà sovrana della persona come verità, virtù ed amore, e la libertà giuridica, principio di attività e fonte di azioni, è la proprietà inviolabile sopra tutto quanto la persona richiede per il suo porsi

---

74 Ivi, p. 160.

75 Ivi, p. 166.

76 Ivi, p. 193.

77 Ivi, p. 1166.

ed il suo mantenersi: «nell'idea di proprietà è compresa e contenuta essenzialmente quella di libertà»<sup>78</sup>.

Perché possa esistere il principio di proprietà deve dunque esistere quello personale. L'uomo è dotato di personalità, la proprietà è una conseguenza della personalità, e poiché quest'ultima si sostanzia nella volontà, che è la parte attiva dell'intelletto, ne viene che l'azione giuridica, appartenente all'attività personale e libera e quindi al dominio dell'uomo, è proprietà sua, inviolabile come lo è la persona. Il dominio della persona su ciò che ad essa è legato è la «relazione di potestà che ha la persona proprietaria verso la cosa sua propria, per la quale quella può moralmente fare di questa ciò che ella vuole»<sup>79</sup>. Come ogni facoltà suprema, la libertà giuridica è necessariamente libera, e ciò significa che non esiste principio attivo che possa fisicamente e moralmente violentare e sottomettere quella facoltà suprema pienamente libera che è la persona: «La prima e propria sede della *libertà giuridica* è la persona umana; e la prima e propria sede della *proprietà* è la natura umana, in quanto questa si considera come attenente e naturalmente sott'ordinata alla persona, cosa *propria* di questa»<sup>80</sup>.

La proprietà è la relazione tra la materia e la forma del diritto, una congiunzione fisico-morale che è la *sintesi primitiva* di senso ed intelletto. Perché nasca la proprietà deve esserci una relazione morale con la cosa, che esprima l'intento della persona che progetta il suo futuro nella certezza che solo il diritto può dare. Solo «quando al *vincolo del sentimento* e a quello dell'*intelligenza* s'aggiunge il *vincolo morale*, allora la proprietà è convertita in diritto»<sup>81</sup>. La proprietà è dunque ciò che fa entrare la materia nella sfera del diritto. E se il principio personale è il principio stesso della proprietà, ne viene che essa involge una coscienza e suppone un principio intelligente. Il diritto è un diritto di ragione e piacere insieme, ma anche dolore per la sua violazione, gemito puro della personalità per la rottura della sua connessione vitale con l'essere.

«Il principio personale adunque è il principio della *proprietà*, il SÉ è il principio del SUO; quello deve esistere, acciocché possa esistere questo; e quello non esiste se non nell'essere intellettuale: dunque non si dà vera proprietà se non nell'essere intellettuale. Lande con tutta esattezza i giureconsulti usarono la parola *proprietà* per esprimere “il dominio che una persona ha di una cosa”. Questa è proprietà nel vero

---

78 Ivi, p. 159.

79 Ivi, p. 159.

80 Ivi, p. 193.

81 *Introduzione alla filosofia*, p. 296.

significato della parola, “la quale esprime veramente quella stretta unione d’una cosa con una persona, per la quale quella cosa è riserbata tutta ed esclusivamente alla persona, quasi fosse una sua parte” [...]. Noi non limitiamo la parola *proprietà* a solo indicare con essa il dominio delle cose esterne; ma la prendiamo nella sua estensione originaria e nativa; nella quale significa tutto ciò che la persona ha seco congiunto come parte di sé, ossia come suo. In questo significato la parola *proprietà* è acconcissima a significarci quel *carattere* che contraddistingue l’esistenza dei diritti e dei doveri giuridici: perocché in tal significato la *proprietà* costituisce una *sfera* intorno alla persona, di cui la persona è il *centro*; nella quale sfera niun altro può entrare; niuno potendo staccare dalla persona ciò che le è congiunto della detta congiunzione; giacché questo distacco cagionerebbe *dolore* alla persona; e ogni dolore cagionato ad una persona, per se stesso considerato, è proibito dalla legge morale come un male»<sup>82</sup>.

Il diritto è un’attività sussistente, che è il principio personale o altra cosa unita al principio stesso col nesso fisico-morale della *proprietà*, data dalla connessione delle cose con se stessa che liberamente fa la persona. La *proprietà* non deriva dall’assenso, esplicito o tacito, di uomini che riconoscano l’occupazione dei beni all’origine, ma esclusivamente dalla necessità di autorealizzazione della natura umana. Libertà e *proprietà* sono fonte e formula di tutti i diritti, di tutte le attività particolari proprie della persona umana, i sommi generi a cui ricondurre tutti i diritti particolari. Esse sono rispettivamente la forma e la materia di ogni diritto, che è la facoltà di agire liberamente. La libertà giuridica, che è nella persona come attività e volontà libera e quindi diritto, è il principio formale di tutti i diritti, ma essendone l’elemento comune non può determinare i diritti speciali. Questi si specificano per la loro diversa materia attraverso la *proprietà* che, in senso universale, costituisce il principio della determinazione dei diritti particolari.

«Il principio supremo dei diritti fu da noi posto nella persona o sia nella *libertà* personale; là dove quando cercammo il principio della derivazione e determinazione dei diritti, ricorremmo al concetto della *proprietà*. Il diritto è una facoltà di agire liberamente: la libertà personale adunque deve essere il principio formale di tutti egualmente i diritti»<sup>83</sup>.

La signoria della persona sulla natura determina la distinzione tra la persona umana e sua libertà formale, nella quale è posto il principio supremo dei diritti, e la natura umana che, in quanto subordinata alla persona e cosa

---

82 *Filosofia del diritto*, pp. 158-160.

83 Ivi, p. 194.

propria di questa, è la sede della proprietà. La persona è diritto per essenza, diritto *formale*; la signoria della persona umana sulla natura umana delinea la sfera dei diritti *materiali* innati, che sono diritti per partecipazione della personalità. Tutti i diritti particolari e determinati derivano dal principio della persona nella sua libertà e quindi dalla proprietà, e si riducono dunque alla persona, che è la sussistenza stessa del diritto. Essi sono il molteplice determinarsi del diritto alla verità, alla virtù e alla felicità che la persona incarna, e sono diritti solo se soddisfano questi tre diritti supremi. Vi è un diritto ovunque si riscontra il carattere della proprietà: dove è la persona e dove è la proprietà ivi è il diritto. Il principio della proprietà è dunque il «*carattere generale*, che contraddistingue un'attività in quanto ella è soggetto di diritto, non solo relativamente ai diritti innati, ma a tutti affatto i diritti in generale»<sup>84</sup>.

La proprietà è il principio unificatore di tutta la vasta e molteplice esperienza giuridica. La formula rosminiana del principio della determinazione dei diritti particolari è «Rispetta l'altrui proprietà»<sup>85</sup>, un principio semplice ed universale che egli oppone al corrispondente principio kantiano della possibilità della coesistenza di più persone, da lui accusato di «avere un grado troppo piccolo di *universalità*, e di averne uno troppo grande di *astrazione*»<sup>86</sup>. Il Nostro concorda solo in parte con Kant, per il quale ciascuno ha il diritto di fare quanto non impedisce che anche tutti gli altri possano in egual modo esistere, perché il principio kantiano assolutizza il carattere intersoggettivo del diritto e ne mette in ombra l'aspetto morale<sup>87</sup>.

«La *personalità* che si trova nella natura umana è quella che raccomanda quel principio; e nella dignità della persona, o più propriamente nell'elemento che dà alla persona la sua dignità, anche noi riponiamo la ragione universale dei diritti, e prima ancora la scaturigine dei doveri. Ma quanto è giusto il prendere la persona per la *ragione universale dei diritti*, altrettanto è ingiusto e falso prendere la sola persona pel *principio della derivazione o determinazione dei diritti*»<sup>88</sup>.

---

84 Ivi, p. 154.

85 Ivi, p. 171.

86 Ivi, p. 168.

87 Per Rosmini il principio kantiano confonde l'intangibilità della dignità personale con la sua considerazione astratta e risulta perciò fondato su cosa inesistente in natura. Kant considera gli uomini secondo la loro essenza, prescindendo dalle naturali dissomiglianze, ma «noi uomini siamo vestiti d'infinita particolarità, che non ispettano all'umana essenza, e che tuttavia danno il fondamento a diverse relazioni che passano fra di noi, a diversi nostri diritti; il considerarci svestiti di tutte queste particolarità, e siccome nude essenze, potrebbe, tutt'al più, condurci a trovare dei diritti ipotetici e astratti ma non mai i veri e reali diritti» (Ivi, p. 164).

88 Ivi, p. 166.

Rosmini prende posizione anche contro quelli che vorrebbero spiegare col solo lavoro l'origine della proprietà, giudicando del tutto insufficiente la relativa teoria. Essi pensano che il lavoro di un uomo intorno ad una cosa faccia sì che la cosa stessa sia opera delle sue mani, e perciò sua propria, ma questa è una semplice supposizione priva di evidenza, che non spiega perché il lavoro abbia questa virtù appropriativa, né cosa sia l'appropriazione, né la sua natura morale, e tanto meno perché gli altri uomini hanno il dovere di rispettarla.

«Il vedere nel solo travaglio il fonte universale del diritto di proprietà, è un non accorgersi che l'essenza del diritto è morale, e che questa essenza morale non si può trovare se non nel dovere giuridico corrispondente. La ricerca dunque del dovere giuridico è quella che spiega il diritto. Noi siamo partiti da un punto luminoso, cioè dal dovere morale evidente, che “la persona umana non deve essere offesa, danneggiata, afflitta”. Stabilito un principio così semplice, abbiamo esaminata la persona umana, e trovato il fatto che, per quanto singolare egli paia, non è meno dei più comuni e perpetui: cioè che “la persona umana ha congiunto a sé alcune cose per natura, ed altre per un atto suo proprio, atto fisico-morale, le quali non possono venire contro suo volere da lei staccate, senza dolore”. Applicato quel principio etico a questo fatto psicologico, è venuta dirittissima la conseguenza, che “niuno deve staccare dalla persona umana ciò ch'ella ha lecitamente attaccato a se stessa”; il che è quanto dire in altre parole, che “ciascuno deve rispettare l'altrui proprietà”; giacché abbiamo definito la proprietà: “ciò che è unito con nesso fisico morale alla persona umana”»<sup>89</sup>.

Il diritto, la cui essenza si trova nel dovere giuridico corrispondente, «nasce dal dovere morale che c'impone di non far male a persona», quel dovere che, applicato alla proprietà naturale, fa che questa «s'eleve alla condizione di diritto»<sup>90</sup>. Poiché la proprietà naturale è l'unione di una cosa con una persona, essa è fondata in ambedue gli elementi, nella loro natura e nel loro rapporto reale. L'infrazione di questa unione è un male per la persona, che prova dolore perché si lede il suo diritto sottomettendola ad un male ingiusto, cosa vietata dalla legge morale. Dall'essere, che mette nel giusto ordine ogni cosa, viene la lezione del non nuocere: attentare all'ordine dell'essere è attentare alla persona, costituita ontologicamente dentro quest'ordine da cui deriva il suo carattere intrinsecamente morale. Dal dovere di non ledere, morale ed estensivamente giuridico, nasce l'inviolabilità della persona, che è sempre inviolabile perché svela sempre l'infinito essere. L'esser-perso-

---

89 Ivi, p. 276.

90 Ivi, p. 330.

na è proprio di tutti gli uomini indipendentemente dalle loro condizioni, anche di quelli che vengono comunemente ritenuti inferiori perché non in grado di far uso delle facoltà e potenze proprie della persona. Ledere una persona significa ledere una sussistenza.

«Esiste un diritto “ogni qualvolta esiste una persona atta almeno a patire, nel qual caso esiste nelle altre persone il dovere morale di non cagionare dolore”. E tutto ciò esiste nell’uomo appena uscito alla luce. Esiste in esso la persona; esiste la facoltà di ragionare e di volere, benché ancora immersa nell’essenza dell’anima; esiste la dignità morale, che nasce dall’intuizione dell’essere, e dall’inclinazione verso di lui. La facoltà di volere poi è sempre, di natura sua, morale, anche prima ch’ella acquisti l’attitudine a deliberare, perché ciò che l’uomo vuole è sempre o conforme alla ragione che gli splende innanzi, o difforme da essa. Può ben essere la morale natura di quest’operare all’uomo stesso sconosciuta, ma l’esser gli sconosciuta non la cangia però. I diritti connaturali adunque nell’uomo non si possono impugnare»<sup>91</sup>.

Il dovere impone dunque di rispettare questi diritti, di non turbare la libertà personale. Sul dovere di non nuocere si fondano la libertà, che è l’essenza del diritto, la proprietà, che è il rapporto amorevole della persona con le cose, ed anche la società, nella quale l’uomo si espande provando diletto. Su questi presupposti l’abate filosofo fonda la sua teoria del *risentimento*: ogniquale si viola il dovere di non nuocere e si lede la persona, si sviluppa in essa una reazione di dolore e sofferenza, derivante dalla consapevolezza della subita violazione. Il *risentimento giuridico*, che non deve essere confuso con un generico disagio o fastidio, è quello che l’uomo dimostra «quand’egli è persuaso che si offendono i suoi diritti, e soffre perché gli è impedita la libertà»<sup>92</sup>. Il risentimento giuridico è il criterio per riscontrare la lesione del diritto, ciò che rivela l’esistenza stessa del diritto, non potendosi parlare di diritto quando la persona non si risente. Il risentimento annunzia e manifesta la lesione del diritto, l’attentato alla libertà personale, e il dolore che ne deriva è il sintomo più generale della lesione patita, un effetto immediato dell’idea di giustizia strutturalmente presente nella coscienza<sup>93</sup>. La capacità di risentimento è propria di tutti gli uomini, anche se ridotti in schiavitù, ed anzi il suo emergere segnala la presa di coscienza della lesione della libertà, perché è «assoluta necessità della natura intelligente quella di risentirsi qualunque volta ella crede che le sia stata fatta in-

---

91 Ivi, p. 190.

92 Ivi, p. 331.

93 Cfr. *Politica Prima*, p. 677 ss.

giustizia; per cui si può dire che l'ingiustizia sia la ferita dell'ente morale»<sup>94</sup>. La libertà giuridica varia secondo le epoche e le sensibilità: più sviluppata è l'esigenza della libertà e la consapevolezza dei propri diritti, più forte è la volontà di rimuovere ciò che la ostacola. Rosmini arriva a sostenere che «la libertà giuridica di una persona non legata da convenzioni è tanta, quanta ella ne cerca»<sup>95</sup>.

Poiché la *forma della verità* da cui scaturisce l'essenza del diritto è innata, questo non può derivare dalla società o dallo Stato. In quanto prodotto dell'atto morale, il diritto è preesistente al sorgere di ogni organizzazione sociale. Il Roveretano, convinto della necessità dell'idea del diritto naturale per realizzare un ordine sociale fondato sulla giustizia, costruisce la sua teoria della società unendo «il *metodo storico* al *metodo razionale*»<sup>96</sup>. Attraverso questo processo, da lui costantemente seguito perché ritenuto più sicuro e persuasivo e di pratica utilità, egli si sottrae al razionalismo cui era soggiaciuto il moderno giusnaturalismo, criticato anche per le teorie egualitarie troppo astratte<sup>97</sup>. Rosmini accetta il metodo geometrico-matematico per la trattazione del diritto e della politica, che sono scienze ausiliarie, ma non per la filosofia del diritto e della politica, scienza unitaria e totale volta alle ragioni ultime<sup>98</sup>.

Persuaso che la riflessione sul diritto debba necessariamente integrare ragione e natura, Rosmini non accoglie la locuzione *diritto naturale*, preferendo l'altra *diritto razionale*, da lui ritenuta più propria e precisa. Con la

---

94 A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, a cura di S. Cotta, Rusconi, Milano 1985, p. 680. «Rosmini ha l'audacia di prendere il sentimento della persona come il segno e la prova del diritto: in via positiva il sentimento come piacere, in via negativa il sentimento come dolore della violazione, segnano il diritto e l'esistenza del diritto. Tra queste due realtà, tra questi due poli del piacere e del dolore, ma visti come vita emozionale dell'individuo che investe nel suo slancio verso il destino tutta la propria esperienza, si muove per Rosmini nel suo intimo la vita del diritto [...]. Carico di questo significato, di questa segreta intimità metafisica, è il sentimento giuridico, specialmente il dolore della violazione del diritto, gemito puro della pura personalità dell'individuo che vede, nella rottura della sua connessione vitale con l'essere, ferito il suo sostanziale e originale atto di libertà» (G. CAPOGRASSI, *Il diritto secondo Rosmini*, in *Opere*, Giuffrè, Milano 1959, vol. IV, pp. 335-336).

95 *Filosofia del diritto*, p. 333.

96 Ivi, p. 17. Cfr. altresì l'introduzione all'*Antropologia in servizio della scienza morale*.

97 Rosmini concorda con le carte dei diritti del periodo rivoluzionario sul punto che il diritto debba essere rispettato in se stesso, e non in relazione alla persona alla quale appartiene. È relativamente al diritto che tutte le persone devono considerarsi uguali, a prescindere dalle distinzioni personali, ma questa è una astrazione della mente, perché in realtà esse non sono uguali. L'errore dei rivoluzionari «è consistito nel proclamare come assoluta questa uguaglianza delle persone, e non come relativa ai diritti: nel prendere insomma quest'astrazione per una realtà, che è il carattere da noi assegnato a tutti i sofismi moderni» (*Politica Prima*, p. 751).

98 Cfr. *Filosofia del diritto*, p. 30 e p. 183.

sua teoria del diritto di ragione egli vuole, da un lato, escludere ogni tentativo di ritorno al diritto naturale del medioevo fondato sull'identificazione acritica di diritto e morale, e dall'altro vuole evitare le implicazioni negative di un malinteso concetto di natura. Il diritto, nella sua fondazione, non è inerente alla natura umana considerata come mera fisicità, ma alla natura come ragione. Esso è sempre e comunque afferente alla natura umana, ma è un'entità più razionale che naturale, e tuttavia derivabile, proprio in quanto razionale, dalla natura umana.

«La ragione poi, onde noi amiamo di chiamare questo Diritto più tosto *razionale* che *naturale*, si è l'ambiguità che produce il significato molteplice della parola natura. Oltre di ciò, ci pare che il diritto che noi prendiamo a trattare, con maggior proprietà e dignità si chiami *razionale*, che non sia *naturale*; né egli sarà inutile ch'io ne additi qui la ragione. Due vie si tenner dai savi che si proposero venire a capo dei diritti umani. Altri, a tale scopo, mossero dalla *natura* e seguirono questa; altri mossero dalla *ragione* e ne raccolser gli oracoli. E veramente la *natura* e la *ragione* sono le due fonti del diritto, e possono costituire quasi due *metodi* distinti all'invenzione di esso: ma il primo non condurrà mai a trovare tutti i diritti, né può far conoscere quale sia il loro formale elemento. Imperocché, cosa vuol dire, muovere dalla natura e seguirne le tracce a rinvenire gli speciali diritti umani? Qui la natura si prende pel principio intrinseco operativo dell'uomo, pel *soggetto* umano. Quelli che mossero adunque dalla natura all'invenzione dei diritti, mossero dal *soggetto*, il che è quanto dire dalle propensioni ed inclinazioni naturali dell'uomo [...]. Tanto il dovere, quanto il diritto suppone morale obbligazione, e non soltanto fisica inclinazione. Laonde chiamare il *diritto* coll'appellazione di naturale, non è sí proprio come chiamarlo *razionale*, giacché la razionalità costituisce la natura propria dell'uomo; e però dicendosi solo diritto razionale, con ciò stesso dicesi diritto della umana natura»<sup>99</sup>.

Coesistente alla persona umana, il diritto è naturale perché risiede nella natura delle cose, nell'ordine intrinseco dell'essere, certamente più forte delle creazioni artificiali dell'uomo. Il problema della legge naturale e della sua conoscibilità, che in San Tommaso è essenzialmente metafisico, in Rosmini è prevalentemente di ordine psicologico, dal momento che distingue la morale dalla coscienza. Mentre per l'Aquinate l'uomo conosce la legge naturale a partire dalle inclinazioni naturali, per il Roveretano è la ragione che, mostrandogli il bene, suscita in lui l'obbligazione e la naturale inclinazione verso di esso. Volendo evitare ogni confusione del diritto con le inclinazioni, egli fa nascere l'obbligazione morale dall'interno della coscienza e quindi dalla natura umana, in definitiva dall'essere ideale che è l'innata

---

99 Ivi, pp. 176-177.

forma della verità presente nell'uomo. L'origine dell'obbligazione risale alla conoscenza dell'ordine dell'essere che precede la legge, nella quale il Nostro coglie più la razionalità che la volontà, la verità più che l'autorità, ciò che è *iustum* anziché ciò che è *iussum*<sup>100</sup>. L'appellativo *razionale*, con cui egli indica il diritto derivato dall'unica e semplicissima sua essenza, si spiega col fatto che la legge naturale moralmente obbligatoria non deriva soltanto dalla natura soggettiva dell'uomo, cioè dal complesso delle inclinazioni naturali che per San Tommaso sono sottomesse alla ragione ed alla sua approvazione. Per Rosmini la razionalità include anche gli atti della volontà che non dipendono dalla natura, per cui il diritto è espressione della natura e della ragione insieme. Il vero diritto naturale non si può dunque dedurre dal mero istinto umano, ma da questo regolato dalla ragione come lume dell'intelletto, il che significa che esso è razionale e non meramente naturale, e pertanto fondato nella natura razionale.

«La ragione adunque è quella che dà la legge, e le inclinazioni ricevono la legge; dalla legge data poi esce un'inclinazione nobilissima, ma debole secondo natura, che invita all'esecuzione della legge. Se dunque la legge non viene dalla natura soggettiva (complesso delle inclinazioni), ma dagli *oggetti* dell'intelligenza; egli è chiaro che con maggior proprietà e verità deve dirsi *razionale*, che non sia *naturale*. E perocché il *diritto* riceve la forma di diritto dalla legge morale, anche ad esso medesimamente sarà meglio applicata l'appellazione di *razionale* in opposizione al *positivo*, che non quella di *naturale*. Tanto più se si considera che il *diritto razionale* piglia a sua materia anco i fatti della *volontà* o dell'arbitrio umano, come avviene in quella parte che riguarda i *contratti*; i quali non sono formati certamente dalla *natura*. Laonde noi crediamo che la più convenevole appellazione del diritto non-positivo sia quella che esprime la sua *forma*, che è appunto il dettame della ragione, e che quindi ottimamente sta il chiamarlo *razionale*»<sup>101</sup>.

Sollevando la natura umana dal complesso delle inclinazioni animali, Rosmini la costituisce a fondamento dei diritti dell'uomo. Il diritto non può essere semplicemente dedotto dalla morale che viene imposta dall'oggetto, perché, quanto alla materia, esso scaturisce dal soggetto umano, che nella sua dignità è la relazione ontologica in cui si realizza la verità nella libertà.

---

100 L'obbligazione morale non nasce dalla naturale inclinazione del soggetto: «L'*inclinazione* del soggetto non è mai l'*obbligazione*, ma è sempre una conseguenza che viene nell'uomo prodotta dall'*obbligazione* precedentemente da lui appresa. Ora, tosto che si è fatta sentir nell'uomo l'*obbligazione*, è già in lui apparita la legge morale; e non prima, né solo dopo. Non può mai un'*inclinazione* del soggetto, sia ella pur razionale, sia pure moralmente buona, costituire una *legge morale*; ma solo può costituire un cotale indizio (*principium cognoscendi*) della legge morale» (Ivi, pp. 177-179).

101 Ivi, pp. 179-180.

Il prete di Rovereto fonda il diritto non classicamente nella natura o nella libertà trascendentale della ragion pratica o nella volontà soggettiva astratta ed universale, ma nell'unità sintetica di idea, realtà e moralità che fa della persona umana il principio ed il fine del diritto. Superando la concezione tradizionale ed ogni astrazione successiva, egli fonda il diritto nella persona e nelle sue relazioni, che sono di natura morale perché informate dall'essere ideale da cui deriva la dignità soggettiva con tutti i diritti. Il diritto razionale, inteso come non positivo, procede dalla filosofia morale e nasce dalla protezione che la legge morale accorda al bene utile di cui possono fruire gli uomini.

Dovere morale dell'uomo è quello di non nuocere al suo simile nel bene che questi possiede, e l'uomo che ha questo bene, che gli è assicurato dalla legge, ha un diritto. Il diritto di natura nasce nel momento in cui è fonte per altri di morale obbligazione, e non è necessario che chi lo possiede si renda conto del rispetto che gli è dovuto, ma basta che gli altri sentano il dovere di rispettarlo. Se il diritto è fonte per altri di morale obbligazione, allora è un diritto di quella ragione il cui primato sta nell'oggettività del conoscere e nell'obbligatorietà dell'azione, due leggi che, imponendo di riconoscere l'essere nel suo ordine, superano ogni separazione tra l'ideale e il reale. Il nesso tra razionalità e moralità fa che nulla di ciò che è reale è razionale se la razionalità non è concepita e consumata come moralità.

Rosmini vuol dare un preciso significato al termine *natura*, che era stato inteso in più modi anche opposti, e inizia col descrivere i tre principali modi di intendere la natura da parte degli scrittori del diritto naturale<sup>102</sup>. Il primo contrappone natura a ragione e intende la prima come il complesso delle inclinazioni animali, una condizione brutale dalla quale non si può derivare alcun diritto<sup>103</sup>. Il secondo intende la natura come contraria a convivenza e considera l'uomo isolato dai suoi simili e abbandonato a se stesso, una condizione in cui è impossibile il diritto, che è intrinsecamente relazionale. Il terzo contrappone natura a società e indica uno stato in cui

---

102 Cfr. Ivi, p. 398 ss.

103 È il modo fatto proprio dal Rousseau, che riduce la parola natura ad esprimere la condizione del bruto. Rosmini contesta l'opinione del «sofista ginevrino» secondo cui il diritto naturale è «un diritto non umano, ma bestiale, escludente ciò che è l'effetto o l'esigenza della ragione e della moralità; un diritto che non è diritto» (Ivi, p. 399). «Rousseau – scrive altrove Rosmini – vuol prescindere al tutto dall'intelligenza; non vuole che l'uomo tragga il diritto proprio della sua specie dall'elemento costituente la differenza specifica fra lui e il bruto, dalla ragione; ma pretende che il diritto naturale dell'umanità debba scaturire dall'elemento inferiore dell'umana natura, da ciò che l'uomo ha in comune con le bestie» (*Filosofia della politica*, p. 188).

l'uomo naturale ha certe relazioni con i suoi simili, verso i quali deve far uso della ragione e osservare i precetti morali. Il Nostro fa proprio questo terzo modo, che considera gli uomini nello stato di natura, nel quale «è lasciato l'uomo e i suoi simili, è lasciata la comunicazione fra loro, escluse solo le positive leggi della civile società; e date tutte le condizioni naturali, si cercano i diritti che a ciascuno degli individui competono»<sup>104</sup>.

La locuzione *stato di natura*, come comunemente intesa dagli scrittori del secolo dei lumi, è impropria «perocché la *natura* non pone l'uomo fuori della società, anzi il fa nascere nel seno della società domestica»<sup>105</sup>. Tra le svariate condizioni in cui gli uomini possono trovarsi, Rosmini prende in esame i «principali stati nei quali avviene all'uomo di ritrovarsi nella presente vita»: lo *stato di dissociazione* (locuzione da lui preferita a *stato di natura*) e lo *stato di società*, ai quali afferiscono rispettivamente il diritto individuale e il diritto sociale, entrambi parti del diritto derivato. Nello stato di dissociazione «ciascuno considera tutti gli altri suoi simili come stranieri, come aventi un interesse a parte», nello stato di società «ciascuno assume per suo proprio un interesse comune a tutti gli associati»<sup>106</sup>.

Da questi due stati, che sono i più generali possibili, il Roveretano deduce l'esistenza del *diritto individuale* e del *diritto sociale*. Soggetto dei diritti può essere tanto l'uomo individuo quanto l'uomo sociale, che danno vita alle due parti della scienza giuridica. Il diritto individuale, che si appoggia alla proprietà connaturale che contiene in potenza tutti i diritti speciali, considera gli uomini «coesistenti bensì fra loro, ma in uno stato di isolamento in quanto agli interessi loro, e ai mezzi di promuoverli: ciascuno fa da sé, benché fra di loro esistano scambievoli diritti e doveri»<sup>107</sup>. Esso è anteriore al nascere dei vincoli sociali e costituisce «il diritto *di natura* il quale tratta dei diritti che possono aver fra di loro gli uomini astraendo da ogni vincolo sociale»<sup>108</sup>. Il diritto sociale, a sua volta, è dato dalle relazioni tra uomini associati volontariamente e nasce dal fatto dell'associazione e dai relativi vincoli sociali. Esso trae origine dal diritto individuale, dato

---

104 *Filosofia del diritto*, p. 402. Rosmini dissente da chi include nello stato di natura la società civile, il governo sociale e le legislazioni positive. Egli concede che la società sia uno sviluppo naturale dell'umanità, ma ricorda che «l'uomo che nasce è prima individuo umano, e poscia diventa membro della società artificiale; né si può considerare come associato alla medesima, prima ch'egli abbia acconsentito d'essere; non formandosi l'associazione, che con un proprio atto di volontà» (Ivi, p. 404).

105 *Filosofia della politica*, p. 185.

106 *Filosofia del diritto*, p. 181.

107 Ivi, p. 183.

108 *Filosofia della politica*, p. 213.

che la facoltà di associarsi onestamente è un diritto connaturale di tutti gli individui umani<sup>109</sup>.

Già nello stato di dissociazione, che è la condizione degli uomini nella loro individualità, coesistenti senza vincoli sociali e legati alle sole cose, ciascuna persona è titolare di diritti perché l'individuo è sempre tale di fronte a altri individui, con la sua dimensione di essere intelligente e libero dotato di responsabilità e di personalità.

Per Rosmini anche nello stato di natura, e quindi antecedentemente e indipendentemente da qualsiasi contratto sociale, gli uomini sono vincolati tra loro da un complesso di rapporti razionali di diritti e doveri reciproci, fondati sulla legge morale.

«Si deve osservare, che non è già necessario, acciocché il diritto individuale possa aver luogo, che si suppongano essersi trovati o potersi trovare in tale stato tutti gli uomini; ma basta anzi, che trovar vi si possa un solo. Perocché anche i diritti d'un solo uomo sono pur sacri; e sarebbe prezzo dell'opera lo scrivere un libro coll'unico scopo d'insegnare a quell'uno il conoscerli, e agli altri tutti a rispettarli. Se non che la necessità e l'importanza dell'Individuale Diritto è affatto estranea ed indipendente da ogni realtà dello stato d'isolamento, nel quale in riguardo ad esso si considerano gli uomini. Perocché, qualora anco fosse vero, che mai niuna mano di uomini naufraghi si siano trovati insieme in un'isola deserta coesistenti, e pur anco dissociati, il che è troppe volte avvenuto; qualora né pure un solo individuo dell'umana specie fosse venuto mai a tal condizione, da vedersi privo ad un tempo e di famiglia e di patria e di ogni altro vincolo sociale coi suoi simili; tuttavolta uguale si rimarrebbe e la necessità e l'importanza di una ricerca e di una chiara esposizione dei diritti individuali. E nel vero, sebbene questi si modificchino nella società, tuttavia non vi periscono; essi rimangono sempre il rudimento e come il corpo degli stessi diritti sociali»<sup>110</sup>.

I diritti individuali che sgorgano direttamente dalla natura umana sono definiti dal Nostro *connaturali* e costituiscono il diritto naturale-razionale in senso proprio: «Per *diritti connaturali* non si possono intendere se non quelli, dei quali il subbietto (la facoltà fisica) è contenuto nella natura umana, di maniera che esso esista tostoché esiste questa natura. Così la vita, le diverse parti del corpo umano, le potenze naturali all'uomo, formano il subbietto o la materia d'altrettanti diritti, che pigliano nome di connaturali»<sup>111</sup>. I titoli dei diritti connaturali (o innati), cioè i fatti da cui hanno origine, sono posti nell'uomo dalla natura, per cui nessuna azione

---

109 Cfr. la *Tavola della filosofia del diritto*, in *Filosofia del diritto*, tra le pp. 46-47.

110 Ivi, p. 183.

111 Ivi, p. 186.

egli deve compiere per acquistare tali diritti, che gli sono propri sin dal momento della nascita. E poiché i diritti si determinano ricorrendo al principio della proprietà, è importante stabilire di quale proprietà e di quali diritti innati possa disporre l'individuo umano appena venuto alla luce:

«Egli non ha nulla di proprio, se non se stesso, il suo spirito e il suo corpo, le facoltà di quello e le facoltà di questo. Fuori dei limiti del suo corpo, la sua attività personale non si è ancora estesa: la sua persona (cioè il principio supremo del suo operar ragionevole) non ha attaccato a sé nulla di ciò che si trova fuori dei brevi confini del suo corpicciuolo, se non forse l'aria ch'egli respira. Dunque i subbietti dei suoi diritti non possono essere ancora, se non potenze, facoltà o forze connaturali e innate a lui, sulle quali impera, anche in quell'imperfetto suo stato, la sua personalità»<sup>112</sup>.

L'esistenza stessa della persona, che incarna il diritto, costituisce il fatto posto dalla natura nel quale si trova il titolo del primo di tutti i diritti connaturali, ossia la libertà pura giuridica, la quale riassume in sé tutti i diritti umani, che non si possono determinare dal fine a cui essi sono ordinati dalla natura, ma devono essere dedotti dalla persona che li possiede. Il fatto costitutivo del secondo dei diritti innati, la proprietà connaturale, è rappresentato dalla connessione, anch'essa posta dalla natura, delle varie potenze e parti dell'uomo con la potenza suprema che è la persona, inviolabile perché sede del lume divino che la rende fine mai riducibile a mezzo.

«L'uomo, quando nasce, ha la proprietà o sia il possesso giuridico di tutto se stesso. Tutte adunque le attività, facoltà, potenze, forze e beni che ha da natura, sono altrettanti diritti connaturali: non gli possono esser tolti né guastati da chicchessia. La suprema fra quelle potenze è la persona, apice e centro, ond'escono tutte l'altre, e tutti i diritti, siccome raggi dal centro. Le altre costituiscono la natura umana»<sup>113</sup>.

Il diritto assoluto e fondativo è nella persona, che ne è la giustificazione più fonda perché è fine essa stessa, mentre la natura appartiene alla categoria dei mezzi sottomessi al fine che è la persona. Anche se il diritto implica certamente la natura, essa tuttavia non basta a designarlo e costituirlo. Solo con la personalizzazione e la fondamentale relazionalità ontologica il diritto assume quella universalità non astratta che ne fa un diritto razionale. La ragione dà vita ad un diritto innervato nell'essere e quindi oggettivo, vero, giusto, atto a fondare in modo condiviso i diritti umani, fondati nella verità dell'uomo. I

---

112 Ivi, p. 190.

113 Ivi, p. 247.

diritti dell'uomo, pur essendo naturali, non hanno carattere individualistico ma relazionale, e perciò non c'è necessità di un contratto o convenzione per fondare un rapporto che esiste già. Rosmini ripudia il concetto di natura come qualcosa di insito nell'uomo senza alcun riferimento ad altri uomini, perché l'umanità non si contiene tutta in un solo individuo. I veri diritti dell'uomo «non sono meramente *qualità* inerenti alla natura dell'individuo, ma sono *relazioni morali* fra più individui, risultanti dalla natura umana comune, in ciascuno di essi esistente»<sup>114</sup>. L'uomo è composto di una parte intellettuale e di una parte animale, e l'unione di queste due parti costituisce la razionalità in cui risiede la natura umana. Ma nella parte intellettuale dotata di attività, ossia nella volontà che è un principio attivo supremo, sta la persona umana. La confusione tra mezzi e fini sfocia nel relativismo etico e nel positivismo giuridico e rende l'uomo pronto ad ogni nefandezza contro la persona. Per salvare l'uomo ed i suoi diritti fondamentali occorre salvare la persona che è il principio di ogni diritto: «Salvata la persona è salvato l'uomo, perita la persona è perito l'uomo»<sup>115</sup>.

I diritti dell'uomo, se derivati convenzionalmente da normazioni astratte, sono relativi e mutevoli. Consacrati nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789 come conquista dell'illuminismo ma in realtà figli della cultura di matrice cristiana, essi da allora in poi sono uniti e confusi con i diritti del cittadino. Mentre i diritti dell'uomo si basano su un'antropologia di valore universale, quelli del cittadino derivano da una cultura particolare e sono privi di validità *erga omnes*. Le varie *Dichiarazioni* illuministiche sancivano l'onnipotenza del legislatore come rappresentante della volontà nazionale e, generiche e senza garanzie, costituivano solo un pallido supporto dei diritti dell'uomo. Esse erano senza efficacia pratica perché prescindevano dallo statuto metafisico della persona e, non essendo oggettivamente fondate, mancavano di autorevolezza. L'utopia perfettistica tutto attirava nella sfera politica per realizzare una pretesa utilità comune e generava l'illusione che una legge potesse risolvere ogni problema di giustizia. Il fondamento del giusto e dell'ingiusto era affidato alla volontà sovrana dello Stato unico artefice del diritto, quello Stato che aveva assorbito l'uomo che gli aveva ceduto ogni diritto: «L'elemento sociale sollevatosi alla reazione, trasmodando tutti i confini del giusto [...], deliberato di regnar solo, invase l'intero *Diritto individuale*, pretese che altro Diritto

---

114 Ivi, p. 400.

115 A. ROSMINI, *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*, a cura di S. F. Tadini, Città Nuova, Roma 2009, p. 243.

non potesse esservi che il *sociale* [...]. La società civile in tale stato di cose divenne dunque tiranna degli individui e delle società minori»<sup>116</sup>.

La *Dichiarazione* del 1789 stabilisce che «il principio di ogni autorità suprema risiede essenzialmente presso la Nazione». Su questo principio, dedotto dal *Contratto Sociale* del Rousseau, si appunta una acuta analisi di Rosmini, che denuncia la pretesa dello Stato di fagocitare i diritti naturali dell'uomo, legittimata dal giusnaturalismo moderno.

«Il diritto della famiglia mai non si nomina in questa Dichiarazione, nella quale non comparisce che *l'uomo* e il *cittadino* orgoglioso, che ha preso sotto la sua tutela *l'uomo* dichiarato così *minore*. [...] Egli è chiaro che qui *l'uomo pupillo* si sacrifica al *cittadino tutore*. [...] La libertà, la legge, i limiti dei diritti che compariscono in tale dichiarazione sono quelli del cittadino: l'uomo rimane in questo veramente assorbito ed annichilato. [...] La società civile irritata e delirante non vuol riconoscere più che se stessa nel mondo: vuole annientare ogni altro diritto. Poi si nominano i diritti naturali, ma si vuole che qualunque autorità e potestà emani dalla nazione. Avrà la nazione fatti i diritti naturali? E fatti imprescrittibili?»<sup>117</sup>.

L'ingresso della persona nella società civile pone in luce un aspetto particolare della sua libertà, ossia la *libertà sociale*. La libera scelta di associarsi fatta da più persone, che sta all'origine della società, fa della persona il fondamento stesso della società, la cui nascita non modifica la natura dei preesistenti diritti individuali. Il peculiare statuto ontologico della persona ed il primato del suo fine, che oltrepassa la società civile, determinano un diritto definito dal Roveretano *extra sociale*, che è indipendente dall'associazione e si conserva negli individui associati. L'uomo, quando entra a far parte della società, non dismette i suoi diritti personali e connaturali, che sono per essenza *extra sociali*. Egli stringe il legame sociale senza abdicare a se stesso, senza rinunciare ai propri preesistenti diritti che sono anteriori al sorgere del vincolo sociale perché scaturenti dalla persona e non dalla società posta in essere dalla persona. Essendo l'elemento personale qualcosa di eccelso e non potendo la sua dignità essere sacrificata o dismessa, il diritto *extra sociale* resta distinto e non intaccabile dal *diritto sociale*, cui dà luogo l'ordine sociale scaturente dalla natura intima della società.

«Il *diritto naturale* dei soci di una società in presenza del fatto della società fa nascere un *diritto extra-sociale*. Per intendere ciò che noi vogliamo dire, convien riflettere che l'uomo quando diventa socio di una compagnia non cessa né può cessare di

---

116 *Filosofia del diritto*, pp. 1395-1396.

117 Ivi, pp. 1397-1401, *passim*.

essere uomo: egli ha veramente dei *diritti inalienabili* inerenti alla dignità umana, come sarebbe il diritto di operare virtuosamente, di non essere forzato ad azioni turpi, ecc. Questa parte di diritto naturale non viene assorbita da nessuna associazione, e però ogni uomo non mette mai tutto se stesso in una società che fa coi suoi simili, né pure nella società civile, ma se ne riserba una parte, colla quale egli non è socio, egli si trova in stato di natura. Vi hanno dunque due parti, per così dire, nell'uomo che si è associato coi suoi simili, la parte che il rende uomo sociale, e la parte che il rende uomo extra-sociale. Queste due parti, che si debbono accuratamente distinguere in qualsiasi uomo benché nato in società, sono il fondamento delle due maniere di diritto che noi distinguiamo, cioè del *diritto sociale* e del *diritto extra-sociale*<sup>118</sup>.

La personalizzazione del diritto comporta quella della società: è la società ad essere personalizzata, non la persona ad essere socializzata. In quanto composta di diverse potenze in relazioni reciproche, la persona è per se stessa interiormente *societas*. Costitutivamente aperta all'essere e orientata naturalmente alla giustizia, la persona toglie di mezzo ogni individualismo, il cui esito è il livellamento e l'egoismo. La società ha i suoi diritti, ma non quello di negare il diritto della persona, che ha una sua sovrana dignità data dall'essere ideale che la eleva alla massima altezza. La persona ha un proprio fine soprannaturale che la società e lo Stato non possono negare in nome di interessi collettivi o del bene pubblico. Poiché l'essere morale è l'elemento formale e finale di tutte le forme sociali, la giustizia è il fine essenziale di ogni società ordinata al vero bene umano. La formazione delle società particolari nulla toglie al diritto originario che l'uomo acquisisce nascendo nella società universale del genere umano: il diritto extra sociale resta sussistente anche in presenza della società civile, che deve rispettare questo diritto. La preminenza del diritto sociale sull'extra sociale aveva determinato i guasti del positivismo e del legalismo, errori affini e presenti nelle monarchie assolute e nelle democrazie: l'errore di dedurre le leggi unicamente dalla volontà del monarca è anche l'errore di non riconoscere altra fonte normativa che non sia la volontà popolare. E come la prevaricazione del diritto sociale era sfocia-

---

118 *Filosofia della politica*, pp. 215-216. Rosmini non nega il contratto sociale, ma precisa che non lo intende alla moda razionalistica ed illuministica. Egli rimprovera al Rousseau di aver sostituito il fatto al diritto e di aver dedotto il diritto dal fatto: «Si intenda a dovere: non diciamo che il contratto sociale non abbia mai esistito; ma diciamo che non ha mai esistito il contratto sociale di Rousseau» (*Filosofia del diritto*, p. 744, nota). Il Roveretano concorda con i giusnaturalisti che fanno del contratto e del consenso ciò che spiega il passaggio dallo stato di natura alla società civile, ma ritiene che gli artefici del contratto siano non gli individui, ma le famiglie o i padri di famiglia: «la società civile è un'unione di famiglie, o di padri di famiglia» (Ivi, p. 1203). Per la distinzione tra società civile e Stato cfr. ivi, pp. 1208-1209.

ta nell'assolutismo, così l'esagerazione del diritto extra sociale aveva generato un diritto antisociale sfociato in un liberalismo esasperato. La mortificazione del diritto da parte della politica e della politica da parte dell'economia, accrescendo le società fasulle di servitù e di signoria, sono per Rosmini le due tappe fondamentali di quella dissolutezza della società che porta irrimediabilmente alla sua dissoluzione<sup>119</sup>.

«Convien dunque conciliarsi il diritto sociale col diritto extra-sociale. Questi non sono diritti contraddittorii né nemici fra loro; l'uno tempera l'altro e gli mette dei giusti confini. Temperandosi e limitandosi scambievolmente, lungi dal nuocersi, si perfezionano: in una parola, essi propriamente non sono che due parti di un diritto solo e compiuto, che si può definire "il diritto degli uomini in società proveniente parte dalla natura umana essenzialmente individuale, parte dal fatto della società"»<sup>120</sup>.

Rispetto alla persona, che è fine mai riducibile a mezzo, la società civile ha carattere e funzione di mezzo per la sua conservazione e la difesa dei diritti che la costituiscono. Essendo la persona libertà e diritto essenziale, la società e lo Stato devono rispettare la sua libertà e i suoi diritti, che non possono essere concessi perché antecedenti e trascendenti in quanto appartenenti all'ordine dell'essere che è nella persona. Incomunicabile ed inalienabile, la persona è di per sé diritto extra sociale e come tale non solo non è attratta nel diritto sociale, ma lo condiziona e lo fonda, perché essa sola può giudicare secondo verità e giustizia. Solo la persona può costituire il fondamento di una comunità in cui ognuno è socio *sui iuris*: il socio è tale non per concessione o convenzione ma per la propria dignità personale che si relaziona con quella di altre persone di pari dignità. Il nesso individuo umano-diritto viene dunque a sostituirsi a quello società-diritto, e ciò significa che la persona, per la sua struttura ontologico-relazionale, è alla base dello Stato e di qualsiasi forma di società.

«A distrigare la matassa degli umani diritti, egli è indispensabile, rimosse le inutili astrazioni e gli esseri finti, formati cioè unicamente dalla maniera di concepire, di stabilire il principio che "il soggetto di ogni diritto è sempre l'individuo", riducendo a diritti d'individui anche quelli che con un'abbreviazione di parlare diconsi diritti della società. Sicché non v'hanno già due soggetti capaci di diritto, l'individuo e il corpo sociale; ma uno solo, cioè sempre l'individuo umano»<sup>121</sup>.

---

119 Cfr. *Filosofia della politica*, p. 219 ss.

120 Ivi, pp. 222-223.

121 *Filosofia del diritto*, p. 46.

Quando la persona entra a far parte della società civile, quest'ultima riceve, con essa, anche il diritto, senza poter a sua volta attribuire alcun diritto. La persona è per costituzione il diritto che non può essere lesa o sminuita dalla società, la quale è lo strumento per tutelare il diritto vivente che è la persona. Su queste premesse Rosmini fonda la sua teoria del *regolamento della modalità dei diritti* come funzione propria della società e dello Stato<sup>122</sup>, una formula inedita della società civile e dei relativi poteri, anticipatrice di quello che sarà poi chiamato principio di sussidiarietà. Il regolamento della modalità dei diritti lascia alla società civile il solo compito di regolare la pura e semplice modalità dell'amministrazione dei beni e diritti degli individui e delle due società che la precedono, la teocratica e la domestica, a vantaggio delle quali la società civile venne istituita. Essendo entità particolari e limitate, lo Stato e la società civile devono avere funzioni minime, non devono perseguire fini assoluti, e non possono avere fini più estesi del puro e semplice regolamento della modalità dei diritti<sup>123</sup>.

Il bene che ciascun uomo possiede consiste nei propri diritti, non nella loro modalità, nella quale non consiste propriamente alcun bene, alcun diritto, benché il regolamento equo, prudente e concorde della modalità dei diritti sia il mezzo più efficace per la loro tutela. Il diritto, e il modo in cui esso esiste, sono concetti diversi: «non può essere oggetto di diritto ciò che non sia realmente un bene, e quindi tutto ciò che è indifferente, non è oggetto di diritto»<sup>124</sup>. Entrando in società gli uomini rinunciano solo a regolare da se stessi le modalità dell'esercizio dei propri diritti, consentendo sulla necessità ed opportunità che sia una sola mente, individuale o collettiva, a farsene carico. Ogni uomo nasce con diritti connaturali e dignità metafisica e la sua libertà è il limite etico alla preminenza dello Stato, che ha solo la funzione di *dichiarare* le modalità dei preesistenti diritti radicati in ogni persona, rendendole obbligatorie per tutti i consociati.

---

122 Cfr. F. MERCADANTE, *Il regolamento della modalità dei diritti. Contenuto e limiti della funzione sociale secondo Rosmini*, Giuffrè, Milano 1981.

123 Cfr. *Filosofia del diritto*, p. 1205 ss. La limitazione del potere è per Rosmini il problema fondamentale della politica. Oltre al perfettismo, egli combatte assolutismo e dispotismo, che possono trovarsi mascherati anche nelle democrazie. Nessuno al mondo può creare o misconoscere il diritto oggettivo che è della persona, ed allora «è necessario rinvenire troppo più alto che non sieno le volontà umane il fonte delle leggi obbligatorie per l'uomo, più alto anche di ogni umana società: un tal fonte non può essere che divino, non può essere che l'eterna ragione e Dio» (*Filosofia della politica*, pp. 219-220).

124 *Filosofia del diritto*, p. 1215.

«Il fine della società civile non è altro che quello di regolare la modalità di tutti i diritti dei cittadini, acciocché si collidano fra loro il meno possibile, siano tutelati e sviluppati. Questo è il fine prossimo e preciso, e propriamente l'ufficio sociale. La dottrina di questo fine elimina dalla società civile ogni dispotismo. Infatti assegnandole un tal fine, un tale ufficio, si viene a riconoscere: 1. Che tutti i diritti di natura e di ragione, originari e conseguenti od acquisiti, sono anteriori ed indipendenti dalla società civile. 2. Che la società civile non può né distruggere né diminuire alcuno di questi diritti, e tutto il suo potere si restringe a tutelarli e aiutarli nel loro svolgimento, nel regolarne in una parola la modalità senza punto né poco diminuirne il valore. Solo contenendosi entro questi limiti la società civile cessa d'essere dispotica e tirannica qualunque sia la sua forma. Ella rispetta in tal modo tutti i diritti individuali, e così il diritto naturale e razionale rimane sussistente anche in presenza della società civile [...]. La società civile ancora rispetta i diritti della società teocratica e quindi della Chiesa e quelli della società domestica come pure quelli di ogni altra associazione che sia conforme al diritto naturale e razionale»<sup>125</sup>.

Limitandosi a tutelare tutti i diritti, la società civile mostra «che il suo scopo è il *bene comune*»<sup>126</sup>, concetto introdotto dal cristianesimo che aveva costantemente combattuto il principio del *bene pubblico* prevalente nelle società pagane. Dopo aver eliminato dalla società l'elemento signorile, il cristianesimo «lentamente condusse gli uomini a questa separazione così importante fra la modalità dei diritti e gli stessi diritti: separazione che sola conduce alla perfetta idea del governo civile»<sup>127</sup>. La Chiesa, «sollevando immensamente il diritto sopra il fatto, tolse a questo l'ingiusto dominio del mondo»: essa era stata anche l'artefice dei primi abbozzi di un diritto razionale di tipo scientifico che, pur essendo «il lento prodotto della religione», tuttavia «compare come non foss'altro che l'opera della ragione umana»<sup>128</sup>.

«Dunque questa religione divina ha ristorato ed aumentato nell'uomo i tre costitutivi che formano il soggetto dei diritti, e che sono l'attività, l'intelligenza, e la morale. Se altro dunque non è una società umana che un complesso, un avvincolamento di diritti e di doveri, chi non intende da questo solo, come l'istituzione della società cristiana, deve aver influito su tutte le altre società, sulla domestica e sulla civile specialmente, facendo comparire in esse nuovi diritti, quasi dal nulla

---

125 *Filosofia della politica*, pp. 672-673.

126 *Filosofia del diritto*, p. 1223. In questa stessa pagina Rosmini distingue il bene comune dal bene pubblico.

127 Ivi, p. 1289.

128 Ivi, p. 852. «Il principio teoretico e pratico dell'intera giustizia esiste nella umanità; vi fu posto dal Cristianesimo, che solo possiede il principio teoretico nella verità che insegna, e il principio pratico nella grazia con che avvalorla la volontà» (Ivi, pp. 1405-1406).

traendoli con potenza creatrice, ed accertando gli incerti [...]. Ora il Cristianesimo non solo rilevò i diritti degli uomini già cadenti insieme coll'umana dignità, ricreando i soggetti idonei ad esserne rivestiti; ma provvide altresì che fossero rispettati, con istabilire autorevolmente e sancire la legge morale che ne impone il rispetto, e con ricreare le persone che il rispetto volessero osservare. In qual maniera ricreò le persone rispettose ai diritti? Colla forza? – Mai no [...]. Il Cristianesimo costrinse gli uomini a rispettare i diritti nel modo più soave e solo efficace, facendo sì che le persone volessero rispettarli. In una parola migliorò la volontà degli uomini: i diritti da quell'ora trovarono ogni rispetto. [...] Così fu resa possibile la realizzazione dei diritti umani: così questi ebbero un valore»<sup>129</sup>.

Secondo Rosmini vi è continuità di natura e soprannatura, e la loro connessione è vanto del cristianesimo e segno della sua verità. Religione eminentemente sociale e perfezionatrice, condizione stessa per l'affermazione e la tutela della persona anche nei confronti della società e dello Stato, il cristianesimo ha migliorato i costumi rifiutando ogni forma di violenza contro la persona, alla quale ha restituito la sua dignità. In tal modo ha posto le basi per l'incivilimento progressivo dell'umanità, rendendo possibile la giustizia nella carità, che è l'essenza della moralità ed il pieno compimento della legge.

---

129 Ivi, pp. 854-855.



# Giusnaturalismo e filosofia della natura, oggi

CLAUDIO SARTEA

## “Questa parola ha vissuto con me una mattina difficile”

Cento anni fa nasceva a Middelburg, nei pressi di Amsterdam, una bambina di nome Etty Hillesum, destinata a morire ad Auschwitz ventinove anni dopo, il 30 novembre del 1943. Nel più celebre campo di concentramento nazista trascorse solo la più piccola parte del periodo di vita che l’ha resa famosa, sotto la persecuzione razziale: buona parte della sua deportazione si è svolta nel campo di smistamento di Westerbork, in Olanda. In una delle sue lettere dalla prigionia, davvero struggenti, troviamo un’espressione agghiacciante, tanto più se consideriamo che è uscita da una penna gentile: dalla sensibilità di una donna che, pur sottoposta alla pressione psicologica tremenda che tutti immaginiamo, non ricorre mai ad espressioni di condanna, di risentimento o di maledizione. Come lei ci riferisce, “il mio dottore si arrabbia tutte le volte che arrivo da lui con un gran sorriso sulla faccia, secondo lui è imperdonabile che si rida di questi tempi”<sup>1</sup>. Questa stessa giovane donna, vitale e luminosa, scrisse il 24 agosto del 1943: “Se penso alle facce della scorta armata in uniforme verde, mio Dio, quelle facce! Le ho osservate una per una, dalla mia posizione nascosta dietro una finestra, non mi sono mai spaventata tanto come per quelle facce. Mi sono trovata nei guai con la Parola che è il tema fondamentale della mia vita: ‘E Dio creò l’uomo a sua immagine’. Questa Parola ha vissuto con me una mattina difficile”<sup>2</sup>.

Una riflessione sulla natura umana è oggi indispensabile, come sempre ma forse più che mai. Sentiamo la necessità di riabilitarla e di assicurarla: dalle sue perversioni, da ogni possibile manipolazione. L’abbiamo conosciuta lungo la sua storia, ed in modo ancor più chiaro ultimamente, in forme inedite della sua sconcertante fallibilità e della sua vulnerabilità penosa: nella sua fragilità materiale più radicale, perché da quando ne abbiamo indovinata la composizione ultima (il DNA), siamo in grado di alterarla,

---

1 E. Hillesum, *Lettere (1942-1943)*, (1986), trad. it a cura di C. Passanti, Adelphi, Milano, 2009, p. 53.

2 E. Hillesum, *Lettere (1942-1943)*, cit., pp. 128 e s.

metterla alla prova, selezionarla, sottoporla a torturanti profezie; e nella sua debolezza morale, come la mostruosa “banalità del male” che ha attraversato l’Europa settant’anni fa ci ha impietosamente mostrato una volta di più, e con inattesa brutalità.

### Il “legno storto dell’umanità”

Anche se fossimo già convinti che di natura, e di natura umana, si possa o perfino si debba continuare a parlare, saremmo ingenui se ci ostinassimo a negare che anche tale natura può ammalarsi. Per molto tempo abbiamo creduto di poter fare riferimento ad essa per definire il concetto di salute e ricavare, per contrasto, quello di malattia: nell’ambito medico come in quello etico. Persino l’apologetica si era abituata ad argomentare a favore di Dio a partire dalle perfezioni materiali e morali del creato, e specialmente dell’umana creatura, che non possono non rimandare – questo era lo schema consueto – ad un’intelligenza creatrice onnisciente, sovrana e soprattutto amorosa. Ma troppi terremoti di Lisbona<sup>3</sup>, e poi Auschwitz, hanno reso impervio da questo versante “il concetto di Dio”<sup>4</sup>: né il mondo appare più così perfetto come speravamo, né soprattutto la creatura umana ci sembra più così credibilmente divina, “ad immagine e somiglianza di Dio” come illustra la “Parola” tanto cara alla Hillesum.

C’è chi non ha esitato a parlare di “macchia umana” nel creato<sup>5</sup>: l’opposto di un vertice di perfezione. E Kant, più sobriamente, riflette sul “legno storto dell’umanità”<sup>6</sup>, e l’efficace espressione colpisce persino Isahia

---

3 È noto che l’immane sciagura del 1 novembre 1755 in Portogallo ebbe vaste risonanze anche nell’ambito filosofico: Voltaire per esempio vi fece riferimento per contestare la teodicea leibniziana. Per ricorrere ad un lessico più nostrano (Leopardi), possiamo considerarlo uno dei (numerosi) eventi su cui può far leva una visione della natura più come “matrigna” che come madre benevola.

4 Cfr. H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, (1987), trad. it. a cura di C. Angelino, Il Nuovo Melangolo, Genova, 1997. La conferenza utilizza termini e categorie prevalentemente teologici, ma costituisce un’interessante lettura anche dal punto di vista filosofico.

5 Questo, durissimo, il titolo del romanzo di Philip Roth del 2000 (traduzione italiana per i tipi di Einaudi, nel 2003), reso anche cinematograficamente con la recitazione di Anthony Hopkins e Nicole Kidman. Come scrive Roth, “noi lasciamo una macchia, lasciamo una traccia, lasciamo la nostra impronta. Impurità, crudeltà, abuso, errore, escremento, seme: non c’è altro mezzo per essere qui”. Su questa linea mi sembra si collochino molte interpretazioni ecologistiche estreme che tentano la postmodernità in modo antiumanistico, studiate per esempio nel recente saggio di L. Valera, *Ecologia umana. Le sfide etiche del rapporto uomo/ambiente*, Aracne, Roma, 2013.

6 I. Kant, *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784): ove si legge nella sesta tesi che “il capo supremo deve essere giusto *per se stesso* e tuttavia essere *un uomo*. Questo

Berlin, che vi dedica un libro. Per quale misteriosa ragione questo essere vivente, così evidentemente superiore agli altri, è allo stesso tempo capace di tanto male? Come mai l'unico animale costruttore (a parte le modeste iniziative di termiti e castori, certo non paragonabili agli acquedotti romani o alla cupola di Brunelleschi), è anche così propenso a distruggere ed autodistruggersi?

Qui l'apologetica tradizionale s'incepta, ma anche l'ateismo e l'agnosticismo si trovano in grande difficoltà: o per lo meno devono accontentarsi di opporre un rassegnato *non liquet*, perché "se Dio non esiste, tutto è permesso"<sup>7</sup>. La natura, quando si ammala, diventa un enigma per tutti.

Eppure... senza il male non sapremmo di essere "nudi", non percepiremmo la parte più cospicua e straordinaria della nostra libertà, quella di saper/poter fare (anche) il bene. Come ha scritto Simone Weil, "solo compiendo si ha l'esperienza del bene. Si ha l'esperienza del male solo vietandoci di compierlo; o, se lo si è compiuto, pentendosene"<sup>8</sup>. Senza queste prove dolorose, l'immediatezza della nostra perfezione, anche morale oltre che fisica, basterebbe a se stessa e ci isolerebbe in un acritico autocompiacimento. Come Cristo sul pinnacolo del tempio o nell'orto degli ulivi, anche l'uomo quando è tentato dà il meglio di sé.

Ancora la Hillesum lo spiega in modo ineguagliabile: "Immaginerete la ressa su quel mezzo chilometro quadrato – dice riferendosi alla vita nel sovraffollato campo di Westerbork –. Infatti, non tutti sono come quell'uomo che aveva riempito il suo zaino ed era spontaneamente partito con un convoglio [verso Auschwitz], e alla domanda 'Perché?' aveva risposto di voler essere libero di partire quando piaceva a *lui*. Mi aveva fatto pensare a quel giudice romano che aveva detto a un martire: 'Sai che ho il potere di ucciderti?', al che il martire aveva risposto: 'Ma sai che io ho il potere di essere ucciso?'"<sup>9</sup>. L'episodio rannoda in modo affascinante e profondo vulnerabilità fisica e dignità morale: piccolezza e grandezza della natura umana, miseria e nobiltà.

---

problema è quindi il più difficile di tutti e una soluzione perfetta di esso è impossibile: da un legno storto, come quello di cui l'uomo è fatto, non può uscire nulla di interamente diritto. *Solo l'approssimazione a questa idea ci è imposta dalla natura*" (ricorro alla traduzione di L. Firpo per l'edizione UTET degli *Scritti politici*, Torino, 1956).

7 Questa la nota conclusione di Ivan Karamazov, gigante letterario dell'ultimo capolavoro di Fedor Dostoevskij *I fratelli Karamazov*, del 1880.

8 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, (1948), trad. it. a cura di F. Fortini, Bompiani, Milano, 2002, p. 127.

9 E. Hillesum, *Lettere*, cit., p. 40.

Il fatto, forse strano ma difficilmente discutibile, è che la natura umana per la propria grandezza deve molto alla fragilità e alla debolezza: “È quando sono debole che sono forte”, osserva misteriosamente san Paolo (2Cor XII, 9), forse cosciente forse no che questa intuizione paradossale era stata già dell’Edipo a Colono sofocleo, che la rivolgeva meditabondo a se stesso in mezzo a tante sventure e sotto la forma poetica di un interrogativo pensoso: “Quando nulla più sono, allora sono un uomo?” (v. 393)<sup>10</sup>.

Il luogo esistenziale in cui questa fragilità si manifesta universalmente e senza fronzoli è la morte: quindi è la mortalità che costituisce il riferimento fattuale (vale a dire, *naturale!*) e al tempo stesso simbolico della nostra autocomprensione, come ha visto bene Heidegger e più in generale l’esistenzialismo del Novecento – anche quello cristiano. In forma letteraria lo ha raccontato stupendamente Borges nel suo “L’Immortale”<sup>11</sup>: l’anelito di attingere all’acqua dell’immortalità – di oltrepassare cioè i limiti della nostra natura mortale – si rovescia in poco tempo nel suo contrario, l’ansiosa ricerca dell’acqua della mortalità: che delusione inattesa! “La repubblica degli uomini immortali aveva raggiunto la perfezione della tolleranza e quasi del disinteresse. Sapeva che in un periodo di tempo infinito succedono ad un uomo tutte le cose possibili [...]. Visti così, *tutti i nostri atti sono giusti, ma anche indifferenti. Non c’è merito* morale o intellettuale. [...] *Nessuno è qualcuno*, un solo uomo immortale è tutti gli uomini. Come Cornelio Agrippa, sono un dio, un eroe, un filosofo, un demonio ed un mondo, ma questo è solo un modo complicato per dire che non sono”. Al contrario, osserva Borges con empatica condiscendenza, “la morte (o l’allusione ad essa) rende gli uomini patetici e preziosi. Commuovono per via della loro condizione di fantasmi; ogni azione che compiono può essere l’ultima; non c’è volto che non sia sul punto di sfumare, come il volto di un sogno. Tutto, tra i mortali, ha il valore dell’irrecuperabile e del fortunoso”.

Nella morte la natura umana incontra (presagendola o sperimentandola) la propria finitezza: può rifiutarla, certamente (anche se in modo disperato e destinato alla sconfitta); può però anche elaborarla, ammetterla, accettarla: comprendendo che *la fine* allude *al fine*, o come direbbe Eliot, che “ciò che chiamiamo il principio è spesso la fine/E finire è cominciare./La

---

10 Cfr. F. D’Agostino, *Fragilità*, in Id., *Bioetica e biopolitica. Ventuno voci fondamentali*, Giappichelli, Torino, 2012, p. 126.

11 Cito (e traduco) da J.L. Borges, *El Aleph*, (1957), Buenos Aires, 2004, pp. 5 e ss. (miei i corsivi).

fine è donde partiamo”<sup>12</sup>. Un *principio teleologico*, appunto: una causa che è un fine, l’aristotelica causa finale, un movente che, come anticipazione di uno stato ideale finale, spinge all’azione<sup>13</sup>. Nell’ultima pagina di tanti capolavori della letteratura l’autore o l’editore scrivono: *finis operis*. In quel punto, che è un momento, l’opera *finisce*: cioè attinge la propria perfezione. Conclusione e scopo sono inseparabili, *la fine* del capolavoro (l’ultima pennellata, se vogliamo) è *il suo fine*.

Credo sia questo che rende così dinamica *l’idea di natura teleologicamente intesa*, come si è sempre fatto a partire almeno da Aristotele, e si è cercato di smettere di fare con la matematizzazione moderna della natura – così ridotta ai suoi contenuti quantitativi e deprivata di ogni qualità e finalismo intrinseco. Ma l’idea classica, diversamente da quella moderna, conferiva alla natura un’attitudine normativa nel duplice senso della *spinta* all’azione e della posizione del *limite* per l’azione medesima. *Natura*, del resto, tutti lo sanno, non è un sostantivo ma un verbo, un participio futuro del nascere; non descrive dunque una cosa ma *un’azione*, non un oggetto ma il movimento di un soggetto: vuol dire “le cose che stanno nascendo”: è una parola che guarda al futuro, non al presente né tantomeno al passato. “In una prospettiva teleologica, la natura è un inizio che ha potere anche sul fine e sulla strada per raggiungerlo, è cioè *entelechia*”<sup>14</sup>. Ciò che nasce non può che essere generato, ma va oltre le premesse biologiche ed implica uno sviluppo, anche se pur sempre nei limiti delle possibilità iniziali: una fioritura (secondo la bella espressione cui spesso ricorre il giusnaturalismo contemporaneo a cominciare da John Finnis<sup>15</sup>): *diventa ciò che sei*, dice Pindaro a Ierone, vincitore dei Giochi Pitici di Delfi, ma questo incoraggiamento è divenuto il canone fondamentale di ogni morale, di ogni diritto, di ogni normatività umana<sup>16</sup>.

A queste condizioni, potremmo anche sostituire l’espressione dai più considerata polverosa e inefficace “diritto naturale” con una formula solo ap-

---

12 T.S. Eliot, *Four Quartets*, del 1943-1945. La citazione proviene da *Little Gidding*, V. Ricorro alla traduzione italiana di F. Donini per i tipi di Garzanti, Milano, 1994.

13 Mi riferisco, qui e nel prosieguo, all’importante saggio di R. Spaemann e R. Löw, *Fini naturali. Storia e riscoperta del pensiero teleologico*, (1981-2005), trad. it. a cura di L. Allodi e G. Miranda, Ares, Milano, 2013.

14 R. Spaemann, *L’attualità del diritto naturale*, in Id., *Per la critica dell’utopia politica*, (1977), trad. it. a cura di S. Belardinelli, FrancoAngeli, Milano, 1994, p. 181.

15 Si veda per tutti, in lingua italiana, J. Finnis, *Legge naturale e diritti naturali*, (1980), trad. it. a cura di F. Di Blasi, Giappichelli, Torino, 1996.

16 Si veda per esempio F. D’Agostino, *Filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino, 2005, p. 58.

parentemente più complicata, e che dice la stessa cosa: normatività della normalità<sup>17</sup>. *L'id quod plerumque accidit*, conformemente alla natura delle cose e degli uomini osservata nel tempo, vale a dire nelle sue perduranti strutture elementari, genera una *normalità* che diviene *normativa*: solido appoggio della coesistenza e dunque l'unica, o almeno la migliore, base affidabile di regolazione giuridica. E senza "fallacia naturalistica", che è il banale appiattimento del dover essere sull'essere, perché qui non stiamo invocando semplicemente l'essere ma piuttosto le sue costanti (quindi, quella che i classici avrebbero definito la dimensione *essenziale* del reale<sup>18</sup>).

### Se la natura è "gene egoista"

Non è tanto facile oggi comprendere quest'ordine di idee, perché siamo eredi di una vicenda culturale che con qualche approssimazione ci siamo abituati a chiamare "modernità", al cui esordio si diffuse con rapido successo un modello di natura umana estremamente problematico, ed al cui termine persino Hegel non poteva che criticare con rassegnazione "l'equivocità tra il diritto naturale inteso come esistente in modo immediato di natura, e quello che si determina mediante la natura della cosa, cioè il concetto"<sup>19</sup>. Di tale ambiguità avrebbero approfittato il Marchese De Sade nei modi che sappiamo, e poi via via molti autori fino ai giorni nostri, in cui Michel Foucault ha per esempio giustificato l'omosessualità con l'argomento che nulla di ciò che la natura mette dentro di noi (come impulso, come istinto, come bisogno) può a rigore venire considerato "contro natura"<sup>20</sup>.

La problematicità di questo modello deriva dalla contrapposizione astratta tra natura e cultura, che certamente a sua volta dipende da travisamenti antropologici (specialmente sulla cruciale questione del rapporto tra corpo e psiche). Agli albori della modernità si cominciò così a parlare di uno "stato di natura" collocato non in avanti, come un obiettivo da raggiungere,

---

17 "La natura rappresenta quella normalità di base che, a differenza della normalità dipendente dalla cultura, è sottratta non solo di fatto ma anche di diritto alla problematizzazione discorsiva": così R. Spaemann, *Il significato del naturale nel diritto*, in Id., *Per la critica dell'utopia politica*, cit., p. 195.

18 Cfr. S. Cotta, *Il concetto di natura nel diritto*, in "Studium", 1983, 84, pp. 533 e ss.

19 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, (1827), Parte III, Sezione II, §502 (utilizzo la traduzione di B. Croce ora disponibile per i tipi di Laterza, Roma-Bari, 1994; il passo citato è a p. 484).

20 L'ampio successo commerciale riscosso dal recente romanzo di Margareth Mazzantini, *Splendore*, ove si narrano le vicende di un intenso ed appassionato amore omosessuale mettendo in discussione che vi siano sentimenti o azioni propriamente "contro natura", testimonia la diffusione popolare di questo atteggiamento.

bensì all'indietro, nel passato e spesso in un passato mitico ed irrecuperabile: un passato terribile, secondo lo schema di Hobbes che lo immagina come un belluino conflitto universale<sup>21</sup>; oppure un passato paradisiaco ma irrimediabilmente perduto, come lo ha fantasticato Rousseau<sup>22</sup>. Né nell'uno né nell'altro schema, così incisivi sulla scienza politica e giuridica successive, c'è spazio per un autentico diritto naturale: e non a caso da allora in avanti il nuovo "giusnaturalismo", così duramente censurato da Villey<sup>23</sup> e qui in Italia da Cotta<sup>24</sup>, parla più volentieri di "diritti naturali" che di "diritto naturale".

Non c'è proprio spazio per una *coesistenza* giuridica in modelli antropologici in cui la relazione o è deprecata (come spiega Rousseau per descrivere lo splendido isolamento dei suoi scimmioni preistorici, stupidi e muti ma almeno felici), o è temuta, come vuole il *bellum omnium contra omnes* di Hobbes. Lo Stato interviene nell'un caso come nell'altro per imporre misure estrinseche di salvaguardia dei diritti individuali: ma le relazioni "giuridiche" che ne conseguono non sono naturali e pacificanti, bensì coatte. Fino al punto che la sanzione ne diverrà la cifra, con Kelsen<sup>25</sup> e tutto il normativismo novecentesco.

Il pessimismo antropologico e sociale che sta sullo sfondo di queste filosofie della natura umana ha ovviamente molte buone ragioni di tipo storico, dalle guerre di religione alle rivoluzioni e campagne europee del Settecento e dell'Ottocento, e si nutre di premesse teoriche ragguardevoli (da Lutero e Calvino fino a Schopenhauer). Ma si tratta di un atteggiamento psicologico che fa un grave torto ad una visione integrata dell'essere umano e della sua natura, e dalle sue nefaste conseguenze non ci siamo ancora davvero affrancati. La sintesi di Dawkins, condensata nell'efficacissima immagine del "gene egoista"<sup>26</sup>, sta lì a dimostrarlo in modo perentorio. Nella proposta di filosofia della natura di questo biologo divulgatore si rinsaldano e conden-

---

21 Si veda per tutti T. Hobbes, *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, (1642), trad. it. a cura di T. Magri, Editori Riuniti, 2005.

22 Mi riferisco principalmente ai due celebri *Discourses*.

23 Si veda M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, (1984), trad. it. a cura di F. D'Agostino e R. D'Ettore, JacaBook, Milano, 1986, e più recentemente M. Villey, *Il diritto e i diritti dell'uomo*, trad. it. a cura di L. Bottero, Cantagalli, Siena, 2009.

24 S. Cotta, *Attualità e ambiguità dei diritti fondamentali*, ora anche in Id., *Diritto Persona Mondo umano*, Giappichelli, Torino, 1989.

25 Per tutte, si veda H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, (1945), trad. it. a cura di S. Cotta e G. Treves, ETAS, Milano, 2000.

26 Questo il titolo del suo libro più celebre, pubblicato nel 1976.

sano infatti i motivi più noti dell'evoluzionismo darwiniano e la ricorrente (dai tempi di Democrito) tentazione del materialismo casualista come spiegazione della realtà<sup>27</sup>. Il materialismo genetico – che continuamente fa capolino persino sulla stampa di massa e va quindi intessendo la nostra cultura popolare in modo clandestino ma efficacissimo – si congiunge con l'idea che la storia, anche quella umana, proceda casualmente e quindi ciecamente, senza un fine e senza una fine, verso una meta incomprensibile ma inesorabile, che mediante i meccanismi di selezione elimina dalla corsa individui e specie “sfavoriti” e spinge avanti, migliorandoli (non si sa bene da quale punto di vista ed in base a quali parametri di confronto) quelli più “adatti” (ed anche questo, ovviamente, è un antropomorfismo).

Come si nota, nel modello di Dawkins non è solo *la* fine a scomparire (la morte è un episodio irrilevante, sia se la guardiamo dal punto di vista del singolo moriente, sia se la vediamo come estinzione di un'intera specie), ma anche *il* fine, perché questi processi si collocano ed in qualche modo chiedono di giustificarsi nel lunghissimo periodo di un prima ed un poi incommensurabili: come volevasi dimostrare. Tolti il fine e la fine, la stessa natura umana non soffre più dei limiti a partire dai quali avevamo dedotto la sua costitutiva fragilità: ed attinge quindi ad una pienezza ed invulnerabilità assolute, sufficienti, si direbbe, a sostituire la necessità stessa di Dio. L'obiettivo di salvare la natura umana senza farla dipendere da un Creatore trascendente, anche se per un percorso più tortuoso del previsto, si è infine raggiunto. Ma la natura umana è stata davvero salvata? O, come in fondo aveva profetizzato in un'altra ottica già Nietzsche, la natura umana è stata, più semplicemente, *superata*?

### “Che l'uomo sia un trapasso e un tramonto”

Con la sua consueta franchezza, Friedrich Nietzsche ci propone un dialogo tra il volgo e Zarathustra: “I più preoccupati si chiedono oggi: ‘Come può sopravvivere l'uomo?’. Zarathustra invece chiede, primo e unico: ‘Come può essere *superato* l'uomo?’. Il superuomo mi sta a cuore, *egli* è la mia prima e unica cosa, - e *non* l'uomo: non il prossimo, non il miserrimo, non il più sofferente, non il migliore”<sup>28</sup>.

In parole come queste giunge alla sua più compiuta – ed anche artistica-

---

27 Per una critica giusfilosofica dell'ideologia ispirata alle dottrine di Darwin si veda il volume AA.VV., *Darwinismo e problemi di giustizia*, a cura di F. D'Agostino, Giuffrè, Milano, 2008.

28 F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, (1889), trad. it. a cura di M. Montinari, Adelphi, Milano, 1976, p. 349.

mente più straordinaria – espressione il dualismo antropologico su cui è germogliata la modernità: ma non nel senso che in autori come Nietzsche (e potremo, sulla scorta dei suggerimenti di Sergio Cotta<sup>29</sup>, annoverare anche Heidegger, o Sartre) trovi finalmente composizione armonica questo dissidio: all’opposto, è in autori del genere, immensamente influenti nella cultura contemporanea anche al livello più divulgativo, che il dualismo di *res cogitans* e *res extensa* perviene alle sue forme estreme ed alle conseguenze politicamente più radicali. Si può discutere se per Nietzsche quel che va superato sia il corpo o l’anima dell’uomo (dai suoi scritti potremmo trarre indicazioni sia in un senso che nell’altro): certo è, comunque, che al sinolo classico oggi dovremmo rinunciare, per abbracciare un’antropologia olisticamente libertaria, e dunque spiritualista, o al contrario pienamente fisicista, negando l’anima per scommettere tutto sul corpo e la materia. Nietzsche, e con lui molti altri ispiratori della postmodernità, non coglie nell’autotrascendimento pascaliano (“L’homme passe infiniment l’homme”<sup>30</sup>) l’esigenza, in esso strutturale, di un’armonizzazione di condizioni e scopi, di corpo e psiche, di possibilità originarie ed improbabilità elettive: la sintesi nel filosofo tedesco è sostituita dal superamento dell’uomo, dall’utopistico sacrificio del presente reale (la nostra natura, quel che noi effettivamente siamo), in vista di un futuro ipotizzato. Il risultato di questa forma immanente di speranza, così caratteristica della tarda modernità e dei suoi disastri, ed in virtù della quale è legittimo, o addirittura *doveroso*, buttare tutto il resto a mare, abbattere gli argini, soffocare il grido di aiuto dei bisognosi, ricorda tragicamente la desolazione su cui si chiude il più grande romanzo metafisico dell’Ottocento, evocando la strage degli innocenti attraverso la straziante citazione veterotestamentaria che già il Vangelo ha voluto impiegare per descrivere la disperazione delle madri: “Rachele piange i suoi figli, né vuole essere consolata, perché non sono più”<sup>31</sup>.

La posta in gioco è insomma altissima: non si tratta di una disputa di scuola o di un conflitto tra dottrine filosofiche in mezzo a tanti altri. La portata di una filosofia della natura umana oggi è semplicemente incalcolabile, anche per le scienze sociali, l’economia, la politica, il diritto. Come ha scritto Robert Spaemann, “se esiste una natura umana, allora c’è anche la possibi-

---

29 S. Cotta, *Il concetto di natura nel diritto*, cit.

30 B. Pascal, *Pensées*, n. 434 (ed. Brunschvig).

31 Il romanzo, che quindi oltre ad essere un capolavoro letterario costituisce a mio avviso anche una profonda profezia filosofica, è ovviamente *Moby Dick* di Herman Melville (1851).

lità di considerare i limiti come condizioni sensate, come indica la parola greca *telos*. Solo se esiste un *telos* naturale della vita degli uomini, sussiste allora la possibilità che l'agire degli Stati, volto al mantenimento del genere umano, sia compatibile con gli scopi degli individui. Solo se esiste una normalità, basata su una comune natura umana, dalla quale non vogliamo e non possiamo emanciparci, è possibile a lungo la democrazia<sup>32</sup>. Quello che qui ci ricorda il filosofo tedesco è nientemeno che la premessa di ogni possibile armonizzazione tra dinamiche individuali e dinamiche collettive: e quindi, la stessa pensabilità della coesistenza umana, del diritto, della società civile e dello Stato.

Concentrandoci ora sul discorso giuridico, ritengo infatti che considerare l'uomo – o persino auspicare che esso sia solo – “un trapasso, un tramonto”<sup>33</sup>, risulti semplicemente *inconciliabile* con il diritto. La struttura propria di quest'ultimo (se ammettiamo che ne abbia una: cioè se non ci arrendiamo definitivamente di fronte al nichilismo giuridico<sup>34</sup> o ad una qualsiasi delle sue versioni edulcorate – diritto mite<sup>35</sup> o flessibile<sup>36</sup>, uso alternativo, società liquida<sup>37</sup>), ne sono convinto, ha a che vedere con il paradigma della custodia – e della promozione, ma in quanto resa possibile dalla custodia: come ha scritto anni fa Luigi Lombardi Vallauri, “il ragionamento giusnaturalistico può formularsi senza fallacia naturalistica più o meno in questo modo: è bene che l'uomo sia – ora, l'uomo, per essere, deve/ha bisogno di – quindi è bene che l'uomo possa (mangiare, accedere alla cultura, esprimere liberamente il suo pensiero, ecc.). Tutto questo, con buona pace dei non-cognitivist, è ben poco arbitrario e resiste allo scientismo tecnologico, allo storicismo e alle altre forme dello scetticismo moderno”<sup>38</sup>.

A chi ritenesse che si tratti di anticaglie oramai inaccettabili, o anche solo di discorsi troppo astratti per interessare davvero il giurista, replicherei che

---

32 R. Spaemann, *Intervista*, in AA.VV., *Annuario di filosofia 2007, Natura umana, evoluzione ed etica*, a cura di V. Possenti, Guerini Studio, Milano, 2007, p. 39.

33 Così ancora F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 350.

34 V. Possenti, *Nichilismo giuridico: l'ultima parola?*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2013.

35 Secondo l'espressione celebre tratta dal titolo del libro di G. Zagrebelsky, *Diritto mite. Leggi, diritto, giustizia*, Einaudi, Torino, 1992.

36 Cfr. J. Carbonnier, *Flessibile diritto. Per una sociologia del diritto senza rigore*, (1969), trad. it. a cura di A. De Vita, Giuffrè, Milano, 1997.

37 Z. Bauman, *Modernità liquida*, (2000), trad. it. a cura di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari, 2006.

38 L. Lombardi Vallauri, *Natura e uomo: oltre il moderno?*, in *Studium*, 1987, 4-5, p. 646.

la persistenza di questo paradigma è ben più visibile di quanto non si creda: un esempio? L'articolo 514 del codice di procedura civile, ove troviamo l'elenco delle "cose mobili assolutamente impignorabili": "Le cose sacre e quelle che servono all'esercizio del culto; l'anello nuziale, i vestiti, la biancheria, i letti, i tavoli per la consumazione dei pasti con le relative sedie, gli armadi guardaroba, i cassettoni, il frigorifero, le stufe ed i fornelli di cucina anche se a gas o elettrici, la lavatrice, gli utensili di casa e di cucina unitamente ad un mobile idoneo a contenerli, in quanto indispensabili al debitore ed alle persone della sua famiglia con lui conviventi...". Una riforma del 2006 ha purtroppo abrogato (secondo me incomprensibilmente) l'alinfa relativo ai libri: in ogni caso ci troviamo davanti a tracce indiscutibili, tra le tante, ed ancor prima della Dichiarazione ONU sui diritti dell'uomo, di un giusnaturalismo latente e irrinunciabile per qualsiasi ordinamento che aspiri alla giustizia.

**"L'antico rapporto diritto/natura è ormai sostituito dal rapporto diritto/tecnica"<sup>39</sup>**

L'attacco alla natura, lo abbiamo detto fin dall'inizio, non proviene solo dalla misteriosa ma indubitabilmente reale malvagità umana: deriva altresì dalla problematica alleanza di scienza moderna e potere tecnologico, che si concretizza nelle svariate forme di manipolazione della natura umana a cui, con il rapido passare degli anni e il turbinoso, ma non sempre univoco, susseguirsi delle innovazioni, ci è dato assistere. Sia ben chiaro, non è problematico in quanto tale il progresso tecnoscientifico, che anzi ha nettamente migliorato le condizioni di vita e le possibilità di moltissimi esseri umani: lo è la sua trasformazione ideologica, la tentazione di volgersi in "tecnomorfismo"<sup>40</sup>. Non occorre pensare necessariamente agli scenari – per certi versi ancora lontani – della clonazione, o della chimerizzazione o ibridazione delle cellule germinali per dare vita ad esseri polimorfi dall'aspetto raccapricciante, o anche della biologia sintetica. È già pesantemente manipolatorio procedere alla selezione embrionale prima dell'impianto in utero, destinando all'inconcludenza gli embrioni scartati; così come è manipolatorio, più in generale, considerare la generazione umana alla stregua di una faccenda completamente vicariabile da procedure tecniche altamente personalizzate.

Ciò che sta dietro questi, come molti altri fenomeni a cui ormai purtrop-

---

39 Così afferma N. Irti, *L'uso giuridico della natura*, Laterza, Roma-Bari, 2013, p. 33.

40 Cfr. F. D'Agostino, *Tecnomorfismo*, in Id., *Bioetica e biopolitica*, cit., pp. 207 e ss.

po ci stiamo assuefacendo, è un'importante trasformazione semantica che sembra caratterizzare in maniera inedita l'epoca che ci è toccato vivere: la riduzione concettuale – con le sue mille conseguenze pratiche – dell'esperienza umana a funzione biologica. Non saprei dire se in questa trasformazione risulta prevalente il materialismo di un'antropologia che identifica l'uomo con il suo corpo o lo spiritualismo di quanti considerano il *soma* alla stregua di uno strumento (non già dell'anima, ormai, quanto piuttosto della volontà desiderante): ma mi sembra certo che la preconditione di molti dei problemi che oggi la bioetica e la biogiuridica devono affrontare è data dalla riduzione di ciò che è naturale, nella sua complessità integralmente rispettata, a ciò che il potere umano reinterpreta e manipola ai propri scopi. Ancora una volta si tratta di un problema di filosofia della natura: o, se si vuole, della negazione preliminare che possa esservi filosofia della natura, che sulla natura si possa riflettere filosoficamente, e non trattarla semplicemente alla stregua di una materia prima senza condizioni e senza scopi, a-teleologica ed insensata, docile alle nostre mani.

A partire dalla manipolazione dell'inizio della vita umana, fino all'artificializzazione estrema del suo estinguersi, in questi anni assistiamo – un po' troppo silenziosi e remissivi, forse – ad una trasformazione semantica radicale, e dalle ripercussioni incalcolabili: alcuni tra i concetti chiave che finora ci hanno consentito di decifrare e comprendere la nostra natura ed il nostro posto nel mondo (natalità e mortalità, paternità/maternità e filiazione, fraternità, sessualità, etc.), oggi vengono sottratti a questa comprensione e collocati nella sfera tecnica, della riproducibilità seriale, della sperimentazione di laboratorio. Nel mutato contesto culturale, alla sfera pubblica della politica e del diritto rimarrebbe dunque il compito residuale di disciplinare il ricorso a tali funzioni tecnologicamente rielaborate: le sue premesse, le procedure da attuare, l'equa distribuzione delle risorse in esse coinvolte.

Contro il devastante nubifragio del "nichilismo giuridico" non reggono gli argini, ma in fondo, secondo molti, nemmeno conviene cercare di opporre resistenza: tutt'al più, cerchiamo di metterci in salvo aggrappandoci al "salvagente della forma"<sup>41</sup>.

### **Oltre "l'euristica della paura"**

"La sottomissione della natura finalizzata alla felicità umana ha lanciato con il suo smisurato successo, che coinvolge ora anche la natura stessa

---

41 Mi riferisco, com'è chiaro, ai titoli di libri recenti di Natalino Irti, dal cui libro più recente ho tratto il titolo del presente paragrafo.

dell'uomo, la più grande sfida che sia mai venuta all'essere umano dal suo stesso agire. [...] Che cosa può fornire un criterio? Lo stesso pericolo prefigurato dal pensiero! [...] Definisco ciò 'euristica della paura'. Soltanto il previsto stravolgimento dell'uomo ci aiuta a cogliere il concetto di umanità che va preservato da quel pericolo. Sappiamo *ciò* che è in gioco soltanto se sappiamo *che* esso è in gioco<sup>42</sup>.

Non sono del tutto sicuro che questa conclusione del bellissimo prologo con cui Jonas ha voluto introdurre il suo *Principio responsabilità* sia corretta: ma senz'altro la risemantizzazione giuridica del concetto di natura può aiutarci grandemente, e forse come pochi altri discorsi, a comprendere davvero ciò che è in gioco e a difenderlo efficacemente, una volta resici conto – grazie all'euristica della paura: alla minaccia a beni cui non intendiamo rinunciare a nessun costo – che siamo in pericolo.

Oggi siamo titolari di un potere inedito ed impressionante: da una parte, abbiamo nelle nostre mani il codice genetico dell'umana specie, dall'altra, fabbrichiamo prodotti (e non penso solo alle armi atomiche e batteriologiche) idonei a sconvolgere la biosfera per lungo tempo e con effetti imprevedibili. Ne derivano responsabilità nuove, ma “nessun'etica tradizionale (all'infuori della religione) ci ha preparati a questo ruolo di amministrazione fiduciaria e ancor meno lo ha fatto la visione scientifica dominante della *natura*. Al contrario, quest'ultima ci preclude con risolutezza anche la possibilità stessa di pensare la natura come qualcosa che va rispettato, riducendola all'indifferenza della necessità e del caso e privandola di ogni dignità teleologica<sup>43</sup>. Nella diagnosi di Jonas è già inclusa in qualche modo la terapia: a salvarci, a salvare la nostra natura, ci occorre sul piano pratico il “principio responsabilità”, e prima ancora, sul piano schiettamente teorico, una *rinnovata scoperta della teleologia*. Come scrive Spaemann, “l'alternativa [all'autoreferenzialità della tecnoscienza] sarebbe di acquisire la nuova idea secondo cui la nuova misura non è un limite imposto dall'esterno – il principio di realtà contro il principio di piacere –, ma un *telos* nel duplice significato della parola, un limite che è in pari tempo un fine, il che significa il rispetto di ciò che consente all'uomo di divenire solo ciò che è 'per natura', cosicché una vita *con* questo limite sia sotto tutti gli aspetti migliore di una vita *senza* tale limite<sup>44</sup>.”

---

42 H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, (1979), trad. it. a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino, 2002, p. XXVII (prefazione dell'autore).

43 H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 12.

44 R. Spaemann, *Fini naturali*, cit., p. 345.

È ancora una volta l'orizzonte dei fini: che limitano perché selezionano obiettivamente i contenuti delle intenzionalità soggettive, ma in realtà in questo modo le orientano verso la loro stessa pienezza, così salvaguardandole o – se necessario – guarendole. Le regole dunque, anche quelle giuridiche, trovano qui il loro fondamento più plausibile: confermandoci che il diritto naturale, o se si preferisce la normatività della normalità, si rivela il miglior baluardo per difendere l'uomo, e che un'antropologia filosofica aperta e realista costituisce lo strumento teorico indispensabile per tematizzarla. Ma questo sforzo teoretico è in un certo senso tutto da fare, e da aggiornare all'evoluzione delle conoscenze scientifiche e del dibattito filosofico: e così il mio discorso finisce, come c'era da aspettarsi, in un inizio. “Nella mia fine c'è il mio principio”<sup>45</sup>.

### Bibliografia citata

- AA.VV., *Darwinismo e problemi di giustizia*, a cura di F. D'Agostino, Giuffrè, Milano, 2008
- Bauman, Zygmunt, *Modernità liquida*, (2000), trad. it. a cura di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari, 2006
- Carbonnier, Jean, *Flessibile diritto. Per una sociologia del diritto senza rigore*, (1969), trad. it. a cura di A. De Vita, Giuffrè, Milano, 1997
- Cotta, Sergio, *Il concetto di natura nel diritto*, in “*Studium*”, 1983, 84, pp. 533 e ss.
- Cotta, *Diritto Persona Mondo umano*, Giappichelli, Torino, 1989
- D'Agostino, Francesco, *Filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino, 2005
- D'Agostino, Francesco, *Fragilità*, in Id., *Bioetica e biopolitica. Ventuno voci fondamentali*, Giappichelli, Torino, 2012
- Finnis, John, *Legge naturale e diritti naturali*, (1980), trad. it. a cura di F. Di Blasi, Giappichelli, Torino, 1996
- Hegel, G.W.F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, (1827), Parte III, Sezione I, §502 (trad. it. a cura di B. Croce, Laterza, Roma-Bari, 1994)
- Hillesum, Etty, *Lettere (1942-1943)*, (1986), trad. it a cura di C. Passanti, Adelphi, Milano, 2009
- Hobbes, Thomas, *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, (1642), trad. it. a cura di T. Magri, Editori Riuniti, 2005
- Irti, Natalino, *L'uso giuridico della natura*, Laterza, Roma-Bari, 2013

---

45 T.S. Eliot, *Four Quartets*, trad. cit. *East Coker*, I.

- Jonas, Hans, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, (1987), trad. it. a cura di C. Angelino, Il Nuovo Melangolo, Genova, 1997
- Jonas, Hans, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, (1979), trad. it. a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino, 2002
- Kant, Immanuel, *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), in Id., *Scritti politici*, a cura di L. Firpo, UTET, Torino, 1956
- Kelsen, Hans, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, (1945), trad. it. a cura di S. Cotta e G. Treves, ETAS, Milano, 2000
- Lombardi Vallauri, Luigi, *Natura e uomo: oltre il moderno?*, in *Studium*, 1987, 4-5, pp. 642 e ss.
- Nietzsche, Friedrich, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, (1889), trad. it. a cura di M. Montinari, Adelphi, Milano, 1976
- Possenti, Vittorio, *Nichilismo giuridico: l'ultima parola?*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2013
- Spaemann, Robert, *Per la critica dell'utopia politica*, (1977), trad. it. a cura di S. Belardinelli, FrancoAngeli, Milano, 1994
- Spaemann, Robert, *Intervista*, in AA.VV., *Annuario di filosofia 2007, Natura umana, evoluzione ed etica*, a cura di V. Possenti, Guerini Studio, Milano, 2007
- Spaemann, Robert e Löw, Reinhard, *Fini naturali. Storia e riscoperta del pensiero teleologico*, (1981-2005), trad. it. a cura di L. Allodi e G. Miranda, Ares, Milano, 2013
- Valera, Luca, *Ecologia umana. Le sfide etiche del rapporto uomo/ambiente*, Aracne, Roma, 2013
- Villey, Michel, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, (1984), trad. it. a cura di F. D'Agostino e R. D'Ettore, JacaBook, Milano, 1986
- Villey, Michel, *Il diritto e i diritti dell'uomo*, trad. it. a cura di L. Bottero, Cantagalli, Siena, 2009
- Weil, Simone, *L'ombra e la grazia*, (1948), trad. it. a cura di F. Fortini, Bompiani, Milano, 2002



## Riflessioni conclusive e chiusura

MARIO CIOFFI

*Presidente Onorario  
dell'Unione Giuristi Cattolici Italiani di Firenze  
Membro del Consiglio Centrale dell'UGCI*

Nata dalla collaborazione tra il Consiglio Regionale della Toscana e l'Unione Giuristi Cattolici Italiani, la Giornata di studio *Natura fisica e natura metafisica. Tensioni del Giusnaturalismo oggi* ha rivisitato, da varie angolazioni di ordine logico, ontologico e deontologico, l'idea del diritto naturale come esigenza di ragione e necessità di giustizia e fondamento dei diritti umani contro l'onnipotenza dello Stato (*ius quia iustum* e non *ius quia iussum*). Temi classici ma sempre attuali, percorsi dall'esigenza di fondare diritto e giustizia su basi oggettive, legate allo statuto metafisico della persona che conferisce all'uomo dignità di fine mai riducibile a mezzo. Il principio della giustizia, filo di luce teologica esplicito o implicito in ogni giusnaturalismo, torna sempre a farsi valere perché l'uomo è naturalmente orientato alla giustizia, dalla quale il diritto attinge la misura della propria perfezione.

Come è emerso dai vari interventi, il diritto naturale poggia sul dato oggettivo della natura o essenza dell'uomo ed esige il concorso della ragione, pena il degrado alla pura animalità. Una natura senza ragione non fonda il diritto, una ragione senza natura genera un diritto meramente formale, astratto ed arbitrario. Di fronte ai tanti delitti legalizzati, la coscienza etica dell'umanità sente l'eco profonda degli accenti di Antigone, l'eterna eroina del diritto naturale, e rimette in dubbio il dogma delle leggi scritte, rivendicando il diritto di giudicarle in nome di leggi superiori scolpite nello spirito umano e fondate nella verità della persona. L'odierna società liquida, senza riferimenti oggettivi, afflitta da varie forme di ingovernabilità a partire dalla famiglia, necessita di un diritto certo, innervato nell'essere, quindi vero e giusto, atto a fondare in modo condiviso i diritti dell'uomo. A nome dell'Unione Giuristi Cattolici Italiani ringrazio per l'ospitalità e l'accoglienza il Consiglio Regionale della Toscana, qui rappresentato dal Consigliere segretario dell'Ufficio di Presidenza Marco Carraresi, che ha

subito condiviso l'iniziativa. Ringrazio il Card. Giuseppe Betori e il Procuratore Generale Tindari Baglione per il loro intervento introduttivo, che non si è risolto nel solo saluto di circostanza ma in convinta adesione e condivisione. Ringrazio altresì tutti i Colleghi correlatori, ed in particolare il Card. Francesco Coccopalmerio ed il Prof. Francesco D'Agostino, rispettivamente Consulente ecclesiastico centrale e Presidente centrale dell'UGCI.

Le duecento persone che hanno affollato la prestigiosa Sala del Gonfalone per partecipare alla Giornata sono la misura della validità ed eccellenza di questo evento, che nel suo alto livello apre cammino a nuove e desiderate iniziative su tematiche tanto fondamentali quanto attuali.

## Gli autori

Card. Francesco Coccopalmerio

*Presidente del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi*

*Consulente Ecclesiastico Centrale dell'Unione Giuristi Cattolici Italiani*

Francesco D'Agostino

*Ordinario di Filosofia del Diritto nell'Università di Roma "Tor Vergata"*

*Presidente Centrale dell'Unione Giuristi Cattolici Italiani*

Fabio Macioce

*Associato di Filosofia del Diritto presso la LUMSA*

Mario Cioffi

*Avvocato cassazionista, docente presso la Cattedra Rosmini della Facoltà di Teologia di Lugano e già docente presso la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale*

*Membro del Consiglio Scientifico della "Rivista Rosminiana di filosofia e cultura" e di "Iustitia"*

Claudio Sartea

*Ricercatore confermato di Filosofia del Diritto nell'Università di Roma "Tor Vergata"*

*Docente di Bioetica e Biodiritto nell'Università "Campus Bio-medico" di Roma e di Filosofia del Diritto presso la LUMSA – sede di Palermo*





Una selezione dei volumi della collana  
delle *Edizioni dell'Assemblea* è scaricabile dal sito

**[www.consiglio.regione.toscana.it/edizioni](http://www.consiglio.regione.toscana.it/edizioni)**

**Ultimi volumi pubblicati:**

*Serena Cenni, Sophie Geoffroy e Elisa Bizzotto (a cura di)*  
Violet del Palmerino. Aspetti della cultura cosmopolita  
nel salotto di Vernon Lee: 1889-1935

*Elio Materassi*

Quarantaquattro mesi di vita militare.  
Diario di guerra e di prigionia

*Mauro Paladini (a cura di)*

L'Amleto di Orazio Costa Giovangigli  
Una vista trascorsa meditando sul testo di Shakespeare

*Luigi Donolo (a cura di)*

Cavour, l'Italia e l'Europa

*Lazzaro Vangelisti*

Una vita trascorsa sotto tre regimi

*Gabriella Nocentini (a cura di)*

Con l'aiuto della Signorina maestra  
Elena Salvestrini e la scuola di Ponte Sestaione, Cutigliano  
(1926-1930)

